DANIEL MORNET

# EL PENSAMIENTO FRANCES EN EL SIGLO XVIII

## El trasfondo intelectual de la Revolución francesa

CC

encuentro ediciones

DANIEL MORNET

# EL PENSAMIENTO FRANCES EN EL SIGLO XVIII

El trasfondo intelectual de la Revolución francesa

encuentro ediciones

Título original
La Pensée française au XVIII[e] siècle

© 1969
Librairie Armand Colin, París
© 1988
Ediciones Encuentro, Madrid
1.ª Edición
abril 1988

Traducción
Antonio Gabriel Rosón

En portada
Pierre-Étienne Lesueur, gouache.
Museo Carnavalet, París

Cubierta y diseño
Taller gráfico de Ediciones Encuentro

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro,
Cedaceros, 3 - 2º - 28014 Madrid
Tels.: 232 26 06 y 232 26 07

# INDICE

Advertencia ..... 9

PRIMERA PARTE:

SUPERVIVENCIA DEL ESPIRITU CLASICO

CAPITULO I: Las doctrinas literarias ..... 13
La enseñanza de los colegios ..... 14
Los «grandes géneros» poéticos ..... 16
La novela de análisis ..... 20

CAPITULO II: El espíritu mundano ..... 22
La vida mundana ..... 23
Las consecuencias ..... 24
Las conveniencias ..... 28
La reacción ..... 29

SEGUNDA PARTE:

PROLONGACION Y TRANSFORMACIONES DEL RACIONALISMO CLASICO

CAPITULO I: Los orígenes ..... 33

CAPITULO II: El optimismo racionalista y sus consecuencias..... 39
Los principios generales ..... 40
Las consecuencias..... 43
La moral natural o laica ..... 47
La política racional..... 51
El método psicológico y el método naturista ..... 54
Las consecuencias de los dos métodos..... 58

## TERCERA PARTE:

## EL ESPIRITU NUEVO, LA OBSERVACION Y LA EXPERIENCIA

CAPITULO I: El sentimiento de la diversidad y de la complejidad humanas..... 63
La geografía y la historia ..... 64
La literatura..... 68

CAPITULO II: Las ciencias experimentales..... 73
Los adversarios de la ciencia experimental..... 73
La organización de la ciencia experimental ..... 77
La difusión y la influencia de la ciencia ..... 81

CAPITULO III: El espíritu positivo, los hechos y las lecciones de los hechos..... 86
La filosofía sensualista ..... 87
La historia. La literatura..... 92
La instrucción..... 95
La política realista ..... 98

## CUARTA PARTE:

## LA FILOSOFIA Y LA LITERATURA DEL SENTIMIENTO

CAPITULO I: La filosofía..... 105
Los orígenes ..... 106
Juan Jacobo Rousseau..... 109
La influencia de la doctrina..... 112

CAPITULO II: La literatura y la moral del sentimiento.
La vida ..... 116
Rousseau y las delicias del sentimiento ..... 116
El regalo envenenado del cielo ..... 118
Las delicias de la virtud ..... 120
El movimiento general de la literatura ..... 123

CAPITULO III: Las ideas sociales y la vida ..... 127

## QUINTA PARTE:
## LA DIFUSION DEL ESPIRITU NUEVO

CAPITULO I: Las resistencias de la opinión ..... 141

CAPITULO II: La lucha contra la autoridad ..... 146

CAPITULO III: La difusión de la enseñanza superior ..... 154

CAPITULO IV: La influencia general de la filosofía ..... 160

CAPITULO V: Los progresos del espíritu crítico y de la incredulidad ..... 166

CAPITULO VI: La inquietud política ..... 171

Conclusión ..... 177

Bibliografía ..... 180

Indice de notas históricas de los autores citados ..... 185

# ADVERTENCIA

No fue mi propósito en esta obra, que tenía que ser breve, publicar una nueva historia compendiada de la literatura en el siglo XVIII. Esta historia ya existe en las historias generales de la literatura francesa; yo mismo la he escrito; y no tenía la pretensión de renovarla en unas pocas páginas. Por el contrario, no se ha hecho una historia metódica y ordenada del pensamiento francés. Los cuadros que de ella se han trazado no dejan de ser confusos por necesidad, ya que en ellos se mezcla la historia del arte, del gusto, de los temperamentos, porque el estudio de los genios originales hace perder un poco de vista el de las corrientes de opinión; o porque estos cuadros son incompletos o, al menos, yo creo que lo son. Por eso he intentado escribir la historia no ya de algunos grandes hombres o de los «géneros literarios», sino de la vida intelectual y moral de la nación, desde 1700 aproximadamente hasta 1789.

He tratado de ser, como mejor he podido, un historiador imparcial. Jamás he querido decir (al menos voluntariamente): «estas cosas fueron buenas o malas», sino solamente: «he aquí cómo fueron las cosas». Al lector corresponde sacar las conclusiones que le convengan.

He dado por supuestos los grandes hechos de la historia literaria del siglo y el sentido general de las obras esenciales. Me hubiera sido imposible recordarlos sin romper constantemente el curso de la exposición. Sin embargo las obras de esta colección se dirigen incluso a

aquellos que ignoran —o han olvidado— elementos del asunto en el que desean iniciarse. Por consiguiente he hecho preceder mis capítulos de indicaciones sucintas, pero suficientes, sobre la vida y la obra de los principales autores cuyo pensamiento se analiza. Un breve índice analítico permite encontrar los datos de cada uno de los autores.

# PRIMERA PARTE

# SUPERVIVENCIA DEL ESPIRITU CLASICO

## Capítulo Primero

# LAS DOCTRINAS LITERARIAS

NOTA HISTORICA: El gran poeta dramático y épico del siglo XVIII es Voltaire. Muchos lectores, incluso hasta 1750 aproximadamente, ignoran o fingen ignorar que es un filósofo para no recordar más que sus «obras maestras» poéticas.

VOLTAIRE (anagrama de Arouet-l[e] J[eune]), nace en París en 1694. Su padre le deja alguna fortuna y se lanza a la vida mundana y a la literatura. Representa con gran éxito, en 1719, la tragedia de *Oedipe*. Debido a algunas impertinencias y a una querella con el caballero de Rohan, es desterrado a Inglaterra (1726-1729). A su regreso representa, triunfalmente, nuevas tragedias, *Brutus* (1730), *Zaïre* (1732) y publica una buena obra de historia seriamente documentada, la *Histoire de Charles XII*. Resume después sus experiencias en Inglaterra y las lecciones de Filosofía que recibió allí en sus *Lettres Philosophiques* (1734). El libro es perseguido y Voltaire se refugia en Cirey, en casa de la marquesa de Châtelet. Obtiene siempre grandes éxitos en el teatro con *Alzire* (1736), *Mérope* (1743), etc. Durante algunos años busca de nuevo el triunfo oficial y la vida en la corte y es nombrado gentilhombre de cámara, historiógrafo de Francia y académico. Celoso de Crébillon, hace representar tres tragedias *(Sémiramis, Rome sauvée, Catilina)*, para rivalizar con las de éste. Pero sus impertinencias preocupan. Se siente sospechoso y acepta la invitación de Federico II. Llega a Postdam en 1750. (Para el segundo período de su vida véase la página 39).

Entre los demás autores trágicos del siglo XVIII, sólo uno merece ser mencionado, no por sus méritos, sino por la admiración que suscitó. Es Crébillon (1674-1762) que puso de moda las tragedias de «terror»: *Atrée et Thieste* (1707), *Electre* (1708), *Rhadamiste et Zénobie* (1711), etc.

Los principales autores cómicos son: Regnard (1655-1709) que ha dejado comedias todavía divertidas por su lenguaje y su chispa: *Le Joueur* (1696), *Les Folies amoureuses* (1704), *Le Légataire universel* (1708); Lesage (1688-1747), que escribió numerosas obras para el teatro italiano y una buena comedia de costumbres, *Turcaret* (1709), en que se burla duramente de la feroz estupidez de los financieros; Dancourt (1661-1725) que ha dejado obras mediocres de estilo y conducta, pero en las que hay una pintura muy vigorosa de las costumbres contemporáneas (*Le Chevalier à la mode, Les Bourgeoises de qualité, Les Agioteurs,* etc.). (Para las comedias de Marivaux véase la página 22).

Los novelistas más importantes son: Lesage, cuyo *Le Diable boiteux* (1707) es una imitación bastante cercana de una novela española de Guevara. Su novela de *Gil Blas* (1715-1747) imita igualmente a bastantes obras españolas; es una novela de intriga fantasiosa y complicada, pero en ella hay un personaje vivo, el de Gil Blas, y pintorescas descripciones de costumbres. El abbé Prévost (1697-1763) tuvo una vida llena de aventuras. Era de un talante demasiado inquieto. *Les Mémoires d'un homme de qualité* (1728-1731), su *Philosophe anglais ou les mémoires de Cléveland* (1732) son novelas de intriga demasiado novelescas, pero en las que describe almas atormentadas que ya son románticas. *Manon Lescaut,* historia breve y vigorosa, aparece en 1731. (Para las novelas de Marivaux, véase la página 22).

Vauvenargues (1715-1747) fue un oscuro oficial que soñó la gloria. Pero durante la dura retirada de Praga (1742) contrajo enfermedades que arruinaron su salud y le condenaron a la inactividad. Murió a los treinta y dos años. Publicó una *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* seguida por las *Réflexions sur divers sujets* (1746).

## *La enseñanza de los colegios*

El espíritu del siglo XVIII es evidentemente muy distinto del espíritu clásico. Ni Voltaire, ni Diderot, ni Rousseau, ni el mismo Chénier hubieran sido comprendidos por Boileau, Racine o incluso La Fontaine. Sin embargo no todos los gustos ni todas las doctrinas se renovaron de un solo golpe. Más bien se prolongaron casi sin cambios hasta la Revolución y la sobrepasaron.

Ante todo están las enseñanzas que organizaban e impartían los maestros de los colegios. Se olvida muy a menudo la influencia profunda que estos maestros pueden ejercer cuando están convencidos de poseer la verdad. Sin embargo, hasta 1762, los Jesuitas dirigen la ma-

yoría de los colegios. Su método de enseñanza en 1762 es poco más o menos exactamente el de 1660. Los colegios de la Universidad, los de los Oratorianos, de los Doctrinarios, etc., han ido al compás del siglo más o menos desde 1740 o 1750. Después de 1762, soplará un viento de reforma a través de todas las casas de las que acaban de ser expulsados los jesuitas; mostraremos la importancia de estas reformas. Sin embargo algunas tradiciones, algunas convicciones permanecen hasta finales de siglo y después; éstas son las que han formado si no a los filósofos, sí al menos a los poetas, los dramaturgos y las «gentes de buen gusto» del siglo XVIII.

En primer lugar el fin de la enseñanza sigue siendo la «retórica». Ya sea esta enseñanza el latín puramente, como en los Jesuitas, ya dé un lugar al francés, como en los Oratorianos y un poço en todas partes después de 1762, lo cierto es que se termina en las reglas de la retórica y en los discursos o amplificaciones que las aplican. El espíritu de esta retórica es que no se escribe para expresar lo que se siente ni incluso lo que se piensa; no es necesario tener impresiones u opiniones. Los asuntos propuestos son: «Un joven debe desear morir. Los remordimientos que atormentaron a Nerón después del asesinato de su madre». Cuando Diderot entra en el colegio de Harcourt, el primer tema que trata es el «discurso que tiene la serpiente con Eva cuando quiere seducirla». A los catorce años, o a los dieciocho generalmente ni se piensa en la muerte en la flor de la edad ni en los remordimientos de los parricidas. Pero no importa. Otros han pensado en ello y se llaman Virgilio, Tácito o Bossuet o Massillon. Basta primeramente con *recordar* lo que éstos han dicho. Después es suficiente poner en orden, hábilmente, estos recuerdos, es decir aplicar los principios y las reglas formuladas por los maestros del arte, Cicerón, Quintiliano, Boileau, el P. Rapin, y perfeccionadas incansablemente por generaciones de profesores que dictan sus cuadernos de retórica. La retórica, que corona la enseñanza secundaria —la clase de filosofía no forma parte de ésta—, incluso esta enseñanza en conjunto, no educan nunca o casi nunca para aprender a plantearse cuestiones, ni incluso a reflexionar. Enseñan los pensamientos de los demás y el arte de darles no la expresión más original, sino «la más perfecta», es decir, la más conforme a las reglas. Escribir y pensar es imitar: imitar en el fondo a los grandes escritores, de Virgilio a Racine o Mascaron —imitar en cuanto a la forma los preceptos de los maestros del arte, de Cicerón a Boileau, al P. Buffier y al abate Batteux.

La enseñanza terminará por transformarse profundamente hacia 1770 o 1780. Pero se transformará más en las intenciones que en los resultados. La vieja retórica será discutida, condenada, a menudo injuriada. Pero continuará con mucha frecuencia rigiendo a los filósofos y a los discípulos de los filósofos. Después de 1762 se va a condenar oficialmente esas tragedias, comedias y bailes «frívolos» que los jesuitas hacían representar a sus alumnos cada año. En su lugar se colocarán los ejercicios públicos que tan bien conocemos por toda clase de «programas» de la época. Pero se trate de la Universidad o de los Oratorianos o de maestros independientes, todos, o casi todos, hubieran sido aprobados por los Jesuitas de 1660. Los jóvenes oradores del colegio de Bayeux discuten en un grupo de cuatro para saber «cuál es la situación más miserable, la del escultor privado de sus manos, la del orador privado de su lengua, del pintor sin sus ojos o del joven sordo». Hacen la defensa en latín. El colegio de Bourges es más moderno. Los alumnos Sacrot, Masson y Delalande se defienden en francés. Y su tema es de actualidad. Durante la guerra de los rusos contra los «otomanos» dos amigos, Alexiowits y Basilowits, han caído prisioneros. Alexiowits recibe permiso para ir a consolar a su madre que ha quedado ciega por su mucho llorar. Ha jurado volver; Basilowits con su vida es el garante del juramento. La madre quiere retener al hijo. Sacrot habla en nombre de ella, Delalande en el de Alexiowits, Masson en el de Basilowits. Pero estos boyardos no son más rusos que *Bayaceto* turco. Es un plagio de la historia de Damon y Pitias. Es la retórica tradicional.

### • *Los «grandes géneros» poéticos*

Nunca se sabrá si esta pedagogía ha prolongado los gustos o las doctrinas literarias o si es esta literatura la que ha conservado el vigor de esta pedagogía. Sin embargo literatura y pedagogía se apoyan y su poder de resistencia, pese a la filosofía y a las «revoluciones» del gusto, se hace invencible. Hasta la Revolución, y después de ella, los «grandes géneros» poéticos, tragedia, comedia, poema épico, poema descriptivo y odas, son escritos según las reglas que se enseñan en los colegios. Entre una tragedia del colegio de Romorantin, una oda del P. Labat y las tragedias de Voltaire o las odas de Lebrun-Píndaro, no hay más diferencia que la de algunos grados de mediocridad.

Voltaire introdujo, o trató de introducir, muchas cosas nuevas en sus tragedias. Se acordó de que era filósofo y que, al escribir *Zaïre* o *Mahomet* o *Alzire* o *Les Guèbres* convenía combatir el fanatismo y defender «la humanidad». Se dio cuenta de que sus contemporáneos estaban descubriendo la sensibilidad del alma; de ahí que en lugar de mantener el equilibrio de la balanza entre el «terror» y la «compasión» escribiera cada vez más dramas «ternuristas». Percibió también que los espectadores estaban cansados y que echaban en falta un poco de aquella novedad que comenzaban a encontrar en Shakespeare, o en Lillo o Moore. Probó si no todo, al menos toda clase de géneros: la tragedia histórica como gran espectáculo y sin intriga amorosa *(La mort de César)*, la tragedia nacional *(Tancrède, Adélaïde, du Guesclin)*, la tragedia exótica *(Alzire, L'Orfelin de la Chine)*. Pretendió «hablar a los ojos» e incluso «sacudir los nervios» mediante los decorados y la tramoya, los escudos y los estandartes de un torneo, con cadenas, un fantasma, turbantes y cimitarras. Quiso escribir tragedias que fueran «nuevas» e incluso «modernas».

Pero no escribió otra cosa que ejercicios de colegio, sin relieve y fríos. Inevitablemente, quizá porque le faltaba totalmente el genio dramático, compuso *Zaïre* o *Tancrède*, como componía en el colegio los *«remordimientos de Nerón»* o el *«discurso de la serpiente»*. Sin poder superarlo se acordaba de Corneille y de Racine, o peor aún de Thomas Corneille o de Lamotte Houdart. Las parrafadas o los «discursos» más elocuentes o más naturales de su teatro son lugares comunes o plagios. La misma «dirección» de sus obras está orientada hacia aquellos que han reflexionado sobre las unidades o sobre el amor trágico y sobre lo «sublime». Vigila esta dirección con una cuidadosa aplicación, exageradamente minuciosa; escucha todos los consejos, los provoca; retoca y rehace incansablemente. Pero jamás corrige para ser él mismo, para crear verdad. Sus aparentes atrevimientos son copias de Corneille, de Crébillon, de Shakespeare y de otros. Somete su estilo a la misma escuela meticulosa y timorata. Es el «gran estilo», el «bello estilo», es decir, las palabras, las imágenes y las piruetas de un Racine vigilado y corregido por un maestro de gusto estrecho y puntilloso.

Donde fracasa un Voltaire ingenioso, despierto, ardiente en su tarea, los demás no escriben más que trivialidades y estupideces. Todos o casi todos han probado fortuna con el teatro y más exactamente con la tragedia. La tragedia es el género noble por excelencia, la que da una gloria imperecedera. Crébillon padre, que no tenía ningún conoci-

miento de las almas, que carecía precisamente de gusto e incluso de sentido común, fue durante mucho tiempo famoso por haber manejado el «terror» con mayor audacia que Corneille, por haber atiborrado las tragedias «negras» de locuras, asesinatos y maldiciones. Un aventurero espabilado como Marmontel, un hombre concienzudo como Lemierre, un tímido melancólico como Colardeau, un buen hombre como de Belloy de vez en cuando «arrancan aplausos». Pero ya se trate del terror de *Hypermnestre,* de la piedad de *Caliste,* del patriotismo del *Siège de Calais,* la cuestión es siempre imitar o, a lo sumo, adaptar a Corneille, Racine o Voltaire con algunas «audacias», que no son más que plagios tímidos y torpes de Shakespeare y del género dramático. Las mejores tragedias son obras retóricas.

Otro tanto puede decirse de la comedia. Conserva muy a menudo interés para el historiador. Dancourt y luego Lesage nos han dejado algunos pintorescos cuadros, trazados con bastante vigor, de una sociedad en la que los vicios, sabiamente aprovechados, comenzaban a producir beneficios y honores. El *Turcaret* de Lesage no es una obra maestra. Pero el financiero retorcido y atontado por el amor destaca; está vivo, sigue siendo un tipo y no sólo un documento. Sin embargo la comedia de costumbres desaparece poco a poco. Obliga a observar personalmente. Se piensa que es más seguro, y sobre todo, más digno de las Musas el imitar, es decir, pintar los personajes al estilo de Terencio o de Molière y sus seguidores. La comedia de costumbres se envilece en la comedia populachera o «poissarde» de Vadé. La comedia de caracteres se esfuerza por describir *Le Joueur* —el jugador— (Regnard), *Le Mechant* —el malvado— (Gresset), el versificador (*La Métromanie,* de Pieron), *Le Glorieux* —el vanidoso— (Destouches) y *Le Grondeur* —el regañón—, y *L'Irrésolu* —el irresoluto— y *Le Babillard* —el parlanchín y muchos más. Pero éstos no son más que siluetas que se parecen bastante entre sí. Desde los criados y criadas que son exactamente los de Molière y de la comedia italiana, hasta el «malo» o el «jugador», no hay más que parlamentos aplicados a representar una definición de moralista. Cuando los que dirigen los colegios escriben un «Disipado» o un «Perezoso» para las sesiones solemnes, ponen en ellos más o menos tanta vida y sinceridad como Piron y Gresset en sus comedias.

La poesía mayor, la poesía épica, es todavía peor. Se creyó de buena fe en el siglo XVIII que se había producido una obra maestra, *La Henriade* de Voltaire. Durante un siglo difunden su gloria innumerables ediciones. Es leída, citada y comentada en los colegios; es regalada

como premio casi tan a menudo como los tratados del abbé Batteux o *Le petit Carême* de Massillon. Se cree de verdad que se acerca a Homero y que se parangona con Virgilio. Y de hecho, bien vale un Virgilio: «es de él». Si se deja de lado lo que no estaba en el *«cantor de Mantua»*, es decir, el elogio del rey «humano» y «tolerante», está compuesta por completo de reminiscencias y observa exactamente sus reglas. Cuando ya no es de Virgilio, es de Lucano o de Tasso o Ariosto. Es de todo el mundo menos de Voltaire.

El triunfo de Voltaire desanimó un poco a los imitadores. Hubo un vago remordimiento de imitar al maestro de la imitación. Y para crear de nuevo se imaginó, hacia 1760, el «poema descriptivo». Saint Lambert escribió *Les Saisons* (1769), Lemierre *La Peinture* (1769), Roucher *Les Mois* (1779), Delille *Les Jardins* (1782) y Chénier comenzó *L'Hermes* o *L'Amerique.* Se pretendía, por supuesto, meter en ello «pensares nuevos», la alabanza de la agricultura y de la naturaleza, los descubrimientos de las ciencias, la humanidad y la beneficencia, la justicia y la tolerancia. Pero para cantarlo sólo se emplearon las más viejas recetas de las poéticas de colegio.

La poesía lírica desciende todavía un grado más, si es posible. Al comenzar el siglo, el mismo Juan Bautista Rousseau es tenido por un genio. En realidad sólo sabe aplicar hábilmente los procedimientos de la «poética» de lo sublime. Es citado y comentado en los colegios como se cita *La Henriade,* porque es, por el mismo motivo que Voltaire, un excelente alumno. Al terminar el siglo, todavía todos los méritos son para Lebrun a quien sus contemporáneos, sin asomo de ironía, llaman Lebrun-Pindaro. En realidad Lebrun había introducido en su vida el desorden fantasioso en el que se comenzaba a ver, hacia 1780, el signo del genio. Pero nada se encuentra en sus odas de esta hermosa independencia. Los mejores están tratados y copiados según las reglas de la tradición escolar.

Así, a pesar de la *Encyclopédie* (en adelante *La Enciclopedia*), la filosofía y las «revoluciones del pensamiento», subsiste a través de todo el siglo el espíritu clásico, o al menos un cierto espíritu clásico. Es el que pretende hacer de la literatura y del gusto una ciencia de la que basta utilizar con destreza sus principios o recetas. Los colegios la enseñan según la van perfeccionando los escritores y profesores. Los poetas no tienen otra tarea que la de aplicarla. Desgraciadamente sólo han merecido premios de aplicación.

A pesar de una revolución política, de una revolución o renovación

religiosa, será necesaria para vencer definitivamente la tradición clásica, una última revolución, el romanticismo.

## *La novela de análisis*

Por fortuna existía un género del que no había hablado Aristóteles, del que ni Cicerón ni Quintiliano habían dicho una sola palabra, del que ni Virgilio ni Horacio o cualquiera de los grandes de la antigüedad habían dejado modelo alguno, ni hablaban los profesores porque lo consideraban frívolo o corruptor: era la novela. La novela no era un género grande. Era sobre todo un entretenimiento. Esto fue precisamente lo que la salvó de la retórica y de las reglas. Pudo sacar provecho del espíritu clásico sin perecer bajo su tiranía, esforzado en penetrar los secretos resortes de las pasiones. Se había entregado a la psicología. Al igual que Racine o Molière o La Rochefoucauld, la señora de La Fayette había estudiado los conflictos del amor y del deber, de la pasión y de la honra. Y ni Boileau, ni Rapin, ni Rollin ni Batteux habían soñado en fijar las reglas de este análisis cuando se hacía en prosa y no en verso, en una novela y no en una tragedia. De este modo Lesage, Marivaux, el abbé Prévost y, a finales de siglo, Laclos, pudieron escribir novelas originales, cualquiera de las cuales es superior a todos los poemas, épicos y líricos del siglo.

No se trata, por supuesto, de que todo sea clásico en su obra. En el *Gil Blas* de Lesage hay a menudo desdén del «buen tono» y de las estrictas «conveniencias», afición a la caricatura, lenguaje popular con mucho más olor a taberna y a «desvaríos felices» que a corte, a salones o a Academia y a colegio. Lesage se encuentra a sus anchas, como después de beber en los Porcherons. La intriga de la novela se permite las mismas libertades. En una novela, a partir de *L'Astrée* y con excepción de *La Princesse de Clèves* y algunas obras, se buscaba la sorpresa y lo maravilloso más que lo natural o lo verosímil. A las aventuras de Gil Blas no se las culpa de ser inverosímiles. Las de la mayoría de los héroes del abbé Prévost, con excepción de *Manon Lescaut,* lo son todavía más; porque llevan a Cleveland, el decano de Killerine y a otros a través de *«sorprendentes tempestades»* hasta los salvajes en islas desiertas. Por añadidura estos héroes de Prévost tienen una alma que no se parece a la de los héroes clásicos. Tienen «tristezas invencibles» y sin motivo, ansias de sufrir sin remedio que les convierten en antecesores lejanos de los

Obermanns y de los Renés. En Marivaux no hay nada de estas singulares aventuras ni de este romanticismo, pero se hallan en él un «sabor a pueblo» y cosas tan curiosas que no hubieran sido del agrado de los salones del gran siglo ni de Boileau. Su Marianne vive en casa de una costurera y la costurera se pelea con un cochero. Su campesino llegado a más es un campesino que asciende pasando antes por toda una pequeña burguesía pintada en su exacta mediocridad.

Sin embargo, pese al realismo, las complicaciones de intriga o el «tono negro» de *Gil Blas, Manon Lescaut, La Vie de Marianne, Le Paysan parvenu* son obras clásicas y su mérito, que es grande, es sobre todo un mérito clásico. Los héroes están representados en ellas no tanto con sus ropajes reales, sus gestos y manías físicos, como con su ropaje moral, y las manías de su carácter. Se esfuerzan en conocerse y explicarse bien. Y lo consiguen porque en los peligros o en las situaciones más confusas son capaces de lucidez. Gil Blas apenas tiene carácter. Se deja conducir a menudo por los acontecimientos. Pero sabe salir adelante por su buena estrella y también porque siempre sabe quién es y a dónde va. Marianne tiene tanta preocupación por comprenderse a sí misma que parece que está constantemente inventando «sutilezas» por el placer de discernir en ellas los matices. El labrador nuevo rico triunfa porque sabe con exactitud aprovecharse de sí mismo y de los demás.

Gracias a la novela va a perpetuarse a través de todo el siglo XVIII una de las formas del espíritu clásico, el análisis psicológico, hasta desembocar en las *Liaisons dangereuses* de Choderlos de Laclos y en las novelas de Stendhal.

El mismo gusto por el análisis se encuentra finalmente en la obra de Vauvenargues. No todo en ella es clásico y hay gran distancia entre estas máximas y las de La Rochefoucauld. Vauvenargues es «estoico» pero ya no es cristiano; es apasionado pero ya no escéptico y cartesiano. Ya no pone el valor de la vida en las virtudes de la compasión, ni el valor de la inteligencia en las ideas claras. Para él un alma grande se basta a sí misma, sin Dios; y las almas grandes son almas apasionadas; puede incluso concebirse una moral en la que cada uno siga su inclinación sin esfuerzo, con sabiduría. Y sin embargo, todo el esfuerzo de su vida ha sido comprenderse a sí mismo y su ideal es una voluntad lúcida. Domina la sensibilidad, no se abandona a ella. Sus ideas ya no son clásicas, pero su método todavía lo es.

## Capítulo Segundo

# EL ESPIRITU MUNDANO

NOTA HISTORICA: Durante la primera mitad del siglo XVIII, los principales salones son el de la duquesa del Maine (1700-1718), frecuentado por los «libertinos»; el de la marquesa de Lambert, el de Mme de Tencin, gran señora cuya vida inicialmente fue muy aventurera y que luego sucedió a Mme de Lambert; el de Mme del Deffand (a partir de 1730) que, a pesar de ser completamente escéptica, no era amiga de las discusiones filosóficas, pero en cuya casa se encuentra todo un grupo de filósofos, d'Alembert, Turgot, etcétera. En la segunda mitad, los salones más conocidos son el de Mme Geoffrin, después los salones propiamente filosóficos de Mlle de Lespinasse, lectora de Mme del Deffand, muy seductora, de la que por celos se separa Mme del Deffand; de Mme Helvetius, de Mme de Holbach (véase la pág. 40 sobre sus maridos), de Mme de Epinay, amiga de Diderot, Grimm y Rousseau, y, finalmente, el salón de Mme Necker.

Marivaux (1688-1723) pasó su vida en frecuentar los salones y en escribir. Fue asiduo de los de Mme Tencin y Mme Geoffrin. Consiguió representar, con gran éxito de ordinario, numerosas obras tanto en la Comedia italiana como en la Comedia francesa (*La Surprise de l'amour*, 1727; *Le Jeu de l'amour et du hasard*, 1730; *L'Ecole des Mères*, 1732; *Le Legs*, 1736; *Les Fausses confidences*, 1737, etc.). Redactó ensayos críticos y morales publicados periódicamente (*Le Spectateur français*, 1722-1723, etc.). Son novelas suyas: *La Vie de Marianne* (1731-1741), sin terminar; *Le Paysan parvenu* (1735), sin terminar.

En los salones de finales del siglo brillan escritores como Chamfort (1741-1794), Rivarol (1753-1801), cuya reputación se basa sobre todo en la gracia brillante y cáustica de su conversación y en sus breves ensayos, máximas, pensamientos, etc.

## *La vida mundana*

Tuvo en el siglo XVIII, igual que en el XVII, un lugar preponderante. Primero, hasta 1762, toda la formación preparaba para ella. Con los Jesuitas uno no aprendía a ganar la vida; la retórica no servía prácticamente nada más que a los abogados; se la completaba con el arte de vivir con elegancia. «¿Qué será necesario enseñar a mi hijo?», pregunta el marqués de la Jeannotière, un nuevo rico. «A ser amable, le respondió el amigo que le consultaba; si sabe los medios de agradar, sabrá todo». Es una broma de Voltaire. Pero está de acuerdo con gentes serias. «Parece ser que toda la educación que se da a los jóvenes, dice un tratado del 1751, sólo gira en torno a las buenas maneras». Por otra parte, como en el siglo XVII, se continúa metiendo la urbanidad en tratados y disertaciones. A pesar de su desprecio por M. de la Jeannotière, Voltaire estima que «esta urbanidad no es cosa arbitraria..., es una ley de la naturaleza que los franceses, felizmente, han cultivado más que otros pueblos». Lemaître de Claville, en un *Essai sur le vrai mérite de l'homme,* que fue muy leído, sitúa al hombre fino «inmediatamente después del alma noble y del espíritu sublime». Están de acuerdo con un gran número de autores, con los jesuitas como el P. Brumoy, con el escéptico d'Argens, el filósofo Toussaint, el severo Duclos. Se escribe *L'Homme aimable* (de Marin, 1751), un *Essai sur la necessité et les moyens de plaire* (de Moncrif, 1738).

Todos los grandes escritores, por otra parte, intentan agradar y la mayor parte se obstinan en ello. Han tenido su vida mundana, y a menudo ha durado toda su vida. La juventud de Voltaire es perdidamente mundana y su castillo de Ferney será, siempre que sea posible, un salón. Marivaux no deja de ser asiduo de Mme de Lambert, de Mme de Tencin, de Mme del Deffand, de Mme Geoffrin hasta su muerte. Montesquieu se hará demasiado deprisa un castellano solitario de la Brède. Pero comienza por ser uno de los ornamentos de las «oficinas del espíritu», con Lamotte y Fontenelle. Antes de hacer «su reforma» y de huir al Ermitage, Rousseau intenta durante quince años hacer fortuna por la vía más segura, por los salones. Diderot no tiene pretensiones de buenas maneras y es amigo de las «meditaciones solitarias», pero parece ser que le gustan tanto o más los salones de Mme de Puisieux, de Mme de Epinay, de Mme de Houdetot, de Mme Helvetius, del barón de Holbach y de Mme Necker; Duclos y d'Alembert son dos auténticos mundanos. Buffon no vive siempre en Montbard ni Turgot

en su ministerio. Se les encuentra en casa de Fanny de Beauharnais, de Mme Necker, Mme del Deffand, Mlle de Lespinasse, etc.

## *Las consecuencias*

### 1. La «galantería»

Esta afición e incluso esta necesidad de la vida mundana han acarreado consecuencias importantes. Antes de ser «filosóficos», e incluso aunque lo sean, los salones son salones; es decir, reúnen hombres y mujeres (las jóvenes no aparecen en ellos más que en raras ocasiones y sólo a fines del siglo) ricos, desocupados, que van allí no para «pensar», sino para divertirse. La diversión, junto con la comedia de sociedad, es la conversación. Pero esta conversación no es divertida por sí misma a no ser que los temas sean amables. Y hay una cosa que se prefiere a todo en la vida mundana: amar o al menos hablar de amor. Se conversará por tanto, no de la pasión, que es rebelde, feroz y hecha precisamente para trastocar todo el bello orden de la vida mundana; tampoco de la grosera sensualidad y del placer brutal a la manera de Rabelais o de Beroald de Verville, sino de «galantería». La galantería está hecha de dos cosas muy diferentes pero que toman las mismas apariencias. Es curiosidad sentimental, el placer de descubrir los «resortes ocultos» y los «movimientos secretos» de los sentimientos, es la búsqueda del «fin del fin». Placer de curiosidad que puede procurarse uno aunque sea una mujer honesta. Es el que Mme de Fencin, que no presumía de ser honesta, ofrecía con agrado a sus huéspedes: «Se dice de un amante: él no la ve donde ella está; se dice de otro: él la ve donde no está; ¿cuál expresa una pasión más intensa?». La galantería es también, al menos en el siglo XVIII, placer sensual sin pudor, aunque con un aparente pudor, el de las palabras. Se trata de hablar de cosas bajas con elegancia y de distracciones groseras con distinción. Hay que dar al vicio el tono de la buena compañía. Casi todos nuestros grandes escritores se han ejercitado en una u otra de estas dos galanterías o en las dos.

Marivaux ha dado a la primera su forma más original. Es seguro que en sus comedias hay algo más que Marivaux. También hay a veces filosofía, y *L'Ile de la raison* o *L'Ile des esclaves* discuten de la igualdad de las condiciones y de las convenciones sociales con una libertad que

anuncia a Voltaire y a veces a Rousseau. Marivaux pone en escena este prejuicio de las condiciones, hasta en las comedias más serias que no rondan la burla o lo maravilloso, en *Le Préjugé vaincu* o *Les Fausses confidences;* le encanta casar a una muchacha noble con un plebeyo. Pero no es del todo seguro que Marivaux haya tomado demasiado en serio esta filosofía. Su afición es en realidad el amor y el amor galante. Entendiendo por tal el que saca su recompensa no de la violencia y de su deliciosa ceguera, sino de su delicadeza y su clarividencia. Es el «amor-gusto» que no invade las almas con exaltaciones y catástrofes, sino que ocupa su puesto resolviendo amablemente lo que hasta ahora les embargaba. Los amantes analizan y discurren sobre esta intromisión. Dudan entre el antiguo orden y un orden nuevo. Para hacer sitio al amor hay que enfrentarse, por ejemplo, con el amor propio, renunciar al orgullo de su rango, a su reputación de «pequeño-señor», al orgullo de ser «insensible».

Esto es el «marivaudismo», que no es invención total de Marivaux, que ya era una afición de las Preciosas y que las conversaciones no habían cesado de esbozar. Marivaux puso solamente en ello a la vez más finura y más precisión. El encontró para traducirlo un estilo muy suyo, en el que el artificio y lo natural, el ingenio y el candor se mezclan con una encantadora habilidad. Mucho se ha discutido en el siglo XVIII este marivaudismo. Un poco fue por el despecho de no poder imitarle, porque muchos escritores incapaces de marivaudar buscaron al menos agradar mediante las «delicadezas» del sentimiento. *Le Temple de Gnide* de Montesquieu es galante, como galantes son algunos cuentos de Voltaire (*La Princesse de Babylone,* por ejemplo). Hay galantería hasta en la *Nouvelle Heloïse,* entre Saint-Preux y la prima Claire y a veces hasta en *L'Histoire naturelle* de Buffon. Hay sobre todo en nuestros mejores escritores la otra especie de galantería que consiste en decir «en términos galantes» cosas inconvenientes o basura. Esta es la galantería que afea las *Lettres persanes* (Cartas persas) y a veces el *Esprit des lois* (El Espíritu de las leyes) y con frecuencia las *Elegies* de Chénier, y que si no estropea los cuentos y novelas de Voltaire, sus panfletos o su *Dictionnaire philosophique* (Diccionario filosófico), al menos no añade nada a su valor.

## 2. El ingenio *–esprit–*

La única excusa para estas inconveniencias, si se quiere que la tengan, es el ingenio *(esprit).* Este ingenio también ha nacido, al menos parcialmente, de la vida mundana. No es el lenguaje popular de un Rabelais, ni el sarcasmo ni el humor solitario de un Swift a quien sólo se imitará para corregirlo o adaptarlo. Es el juego del pensamiento y del que pretende no ya decir las cosas sólo para que se las comprenda, sino vestirlas amablemente para que se sienta placer en su compañía. Hay *esprit,* o al menos intención de que lo haya, en la mayoría de las obras del siglo XVIII, incluso en las más serias o que intentan serlo. «En Alemania, en Inglaterra, dice Voltaire, un físico es un físico; en Francia además quiere ser agradable». Y se aconseja: «El manejo del mundo, dice el moralista J.-F. Bernard, es absolutamente necesario para el sabio; sin esto se le confunde con el pedante». El filósofo tiene las mismas obligaciones que el sabio: «Lo que se llama la filosofía de la buena gente –y todo el mundo se tiene por buena persona– no es otra cosa que unir sabiduría y buen humor... una buena parte de razón y un poco de *esprit*». A menudo incluso se ha preferido demasiado ese poco. Los *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle ponen la astronomía al alcance de una marquesa y se esfuerzan por disfrazar la ciencia bajo capa de diversión. Hay mucho *esprit,* y del mejor, en las *Lettres philosophiques* (cartas filosóficas) de Voltaire y a pesar de ello el abbé Prévost opinaba que no estaban suficientemente amenizadas con ficciones agradables. Mme del Deffand reprochaba al *Espíritu de las Leyes* el ser a menudo el *esprit* sobre las leyes. Y no estaba muy descaminada. La *Historia natural* de Buffon, se decía en el siglo XVIII, «no siempre es natural», pues habla del topo y del cisne con mordacidad.

La mayoría de las grandes obras, con excepción de Voltaire, no han ganado gran cosa con este *esprit.* Se percibe en ellas el siglo en el que uno podía publicar sin sorpresa, incluso siendo sacerdote, *L'Imitation de Jésus-Christ mise en cantiques sur des airs d'operas et de vaudevilles* (por el abbé Pellegrin, 1727). Pero fue, y sigue siendo, el gran valor de los «géneros menores», de muchos cuentos, obras teatrales, discursos de circunstancias, chistes. Este triunfo de los géneros menores ha pagado poco a poco su rescate. Se abandonan con frecuencia, pese al *esprit* filosófico o al «entusiasmo del sentimiento», los géneros serios de Corneille o de Racine. Se deja de lado al mismo Moliére, cuyas representaciones caen de 132 a 66 al año y de quien se lleva a escena *Le Medecin*

*malgré lui* o *Monsieur de Pourceaugnac,* más que *Le Misanthrope* o *Tartouffe.* A la tragedia e incluso a la comedia se prefiere la ópera cómica, los ballets, los teatros del bulevar o las marionetas, *Le Moulin de Javelle, Les Vendanges de Suresnes,* las escenas de Audinot o de Nicolet. Los que hacen fortuna al servicio de los grandes son los bufones, son Collé o Carmontelle, a los que se paga para organizar fiestas de pueblo, «desfiles» o proverbios. Pero al menos estos «géneros menores» han conseguido con mucha frecuencia una gracia inimitable. Gracias al *esprit* Voltaire hizo del panfleto, al mismo tiempo que una terrible arma, una especie de obra maestra. Sería dar en verdad un premio a mediocridades o a equivocarnos el citar *L'Instruction du gardien des capucins de Prague a Frère Pediculoso partant pour la Terre Sainte,* o *La canonisation de Saint Cucufin, frère d'Ascoli, par le pape Clément XIII, et son apparition au sieur Aveline, bourgeois de Troyes, mise en lumière par le sieur Aveline lui-même.* El *esprit* es lo que da éxito a esos «cuentos» que quizá fueron el género más próspero del siglo XVIII (se publican más de quinientos), tales como cuentos de hadas, cuentos galantes, cuentos griegos, cuentos alegóricos, cuentos morales, cuentos filosóficos. El *esprit* es el que da un invencible prestigio a los de Voltaire. Ni en *Zadig,* ni en *Micromégas,* ni en *Candide,* ni en *L'Ingenu* dice Voltaire cosas nuevas. Toma de prestado en abundancia de Swift y de otros muchos. Los problemas que se plantea son los que se han tratado desde hace siglos o los que discutían los escritores de su entorno. Las soluciones que aporta no son a menudo ni profundas ni muy originales. Pero él les da la «gracia inimitable», ese «no sé qué» de que se disertaba con placer hacía cien años. El es, pues, el que les da la fuerza y la vida.

No hay fuerza ni demasiada vida en tantas y tantas estupideces y palabrerías a las que se entregaban innumerables poetas para conseguir agradar. Pero al menos hay apariencias tan graciosas que estos fantasmas dan la ilusión de la vida. «Hace falta el rosa en este siglo», decía Colardeau que era un triste. Y en él, desde Dorat a Boufflers, desde Voisenon a Parny, se buscarán los toques más delicados y los más ligeros matices. Es el siglo de las «pequeñas obras maestras», que son en realidad minúsculas, muy a menudo, pero tienen una gracia que orna su insignificancia. *Vers de Mme de *** a sa fille, qui lui avait envoyé un camée d'un amour qui voulait atraper un papillon pour lui couper les ailes:*

La mariposa, al perder el encanto que la ilumina
de ligera se hace pesada, de hermosa fea;
se convierte en gusano.
Cuando el amor, por azar, fija a ciertos amantes,
se ríe de la metamorfosis.
Anda, hija mía, créeme, mariposas constantes
pronto cansarían a las rosas

Pequeño diálogo filosófico de Camfort: «¿Usted se casaría? —No. —¿Por qué? —Porque estaría triste. —¿Por qué? —Porque sería celoso. —¿Por qué sería celoso? —Porque sería burlado. —¿Quién le ha dicho que sería burlado? —Sería engañado porque lo merecería. —Y ¿por qué lo iba a merecer? —Por haberme casado.»

## *Las conveniencias*

Galante y espiritual, la literatura mundana tiene que respetar sobre todo las «conveniencias». Las conveniencias no son la moral, ni siquiera el pudor; porque uno puede escribir cuentos y hasta cumplimientos que son convenientes, que arrebatan a la buena compañía, pero que son chocantes y a veces hasta licenciosos. Solamente el respeto de un cierto número de reglas, por otra parte sutiles y cambiantes, es el que da el «buen tono» y «la buena compañía». Es la costumbre de no dejar nada al azar y de temer, más que al vicio y más que al crimen, la singularidad y la originalidad. Conocer el buen tono es conocer el tono de los demás. A partir de ahí el «genio» sólo está en la «finura» y en la «delicadeza», y no en el poder y la creación. Todo lo que sorprende desagrada; todo lo que innova choca. Hasta cuando se quiere «sacudir las almas» y lanzar los «rayos del genio», se hace con medida y circunspección. «Es necesario, decía Crébillon padre, conducir a la compasión por el terror, pero con movimientos y rasgos que no hieran ni la delicadeza ni las conveniencias». Las conveniencias rigen la muerte de Tieste, la muerte de César o las traducciones de la Biblia. «Sus ojos, dice *El Cantar de los cantares,* son como pichones al borde de las aguas lavadas en leche». Voltaire encuentra la traducción mundana y según las conveniencias: «Un fuego puro hay en sus ojos».

Las conveniencias calmaron el furor de la «extranjeromanía» que desde comienzos de siglo y cada vez más precipitó a los franceses hacia

las literaturas de Oriente, de Inglaterra, de Escandinavia y de Alemania. Seguiremos estas curiosidades impacientes y señalaremos las transformaciones que trajeron consigo. Pero éstas en realidad no crearon nada ni tampoco revolucionaron nada. Los autores a los que se lee, o se alaba e imita, son discutidos, corregidos y con frecuencia desfigurados. El espíritu francés no toma de ellos más que lo que ya ha concebido, y no gusta más que de lo que halaga sus antiguos gustos. En Francia, dicen Voltaire y otros muchos viajeros, es necesario parecerse a los otros, es decir a las gentes de su mundo. En Inglaterra nadie se preocupa de los demás ni presume más que de parecerse a sí mismo. Hay admiración por esta «singularidad» inglesa y a veces se la alaba. Pero, a no ser que uno se llame J.-J. Rousseau, casi nunca se la imita. Y cada vez que se traduce a los ingleses —o a orientales o escandinavos— no se les conserva lo que tienen de específicamente extraño, lo que hace que Swift no se parezca más que a Swift, Ossian a Ossian. Trátese del *Gulliver* de Swift, de los dramas de Shakespeare, de las novelas de Fielding o de Richardson, de los poemas de Ossian o del *Werther* de Goethe, las traducciones son constantemente adaptaciones. Claro es que se protesta contra estos infieles cuando hay ocasión. Se exige «todo Richardson» o todo Shakespeare. Pero aquellos mismos que presumen de ser fieles no hacen otra cosa que atenuar la mentira y medir el escrúpulo. Letourneur desfigura menos que Ducis; apenas evita la caricatura. Pero ni su Shakespeare ni su Ossian son Ossian o Shakespeare. Las conveniencias son más fuertes que el gusto por lo romántico y que la anglomanía.

## *La reacción*

El espíritu mundano y las conveniencias permanecen vigorosos hasta el fin del siglo XVIII. Pero la verdad es que después de 1760 su imperio está amenazado. La batalla contra las reglas, contra los «espíritus pequeños» y el «falso gusto» pronto se hace violenta. El bernés Muralt «se atrevía a ser grosero a propósito de la finura francesa». Ingleses como Sherlock, Rutlidge o Moore dirán la misma cosa más delicadamente. Rousseau desarrollará con abundancia las acusaciones de Muralt y huirá de la sociedad parisina para encerrarse en el Ermitage porque es mundana y de buenas maneras. Su indignación era menos moderna de lo que creía. Montesquieu, d'Argens ya habían hecho

burla de la «falsa educación» y del furor del bello *esprit*. Duclos, que había hecho su carrera en los salones y porque sabía agradar en ellos, demuestra «la influencia nefasta del espíritu de sociedad sobre el hombre de letras y sobre el espíritu francés». El abbé Coyer, Fougeret de Montbron e innumerables narradores y moralistas, multiplicarán pronto las alegorías, las sátiras y las buenas palabras para hacer burla de las buenas maneras, las conveniencias y el mundo. París es la Isla frívola. Los mundanos son las «frivolidades». La vida de los salones e incluso de la nación, es un «hermoso sueño». Pero se anuncia el «despertar» y se le tiene miedo.

SEGUNDA PARTE

# PROLONGACION Y TRANSFORMACIONES DEL RACIONALISMO CLASICO

# Capítulo Primero

# LOS ORIGENES

NOTA HISTORICA: Saint-Evremond (1613-1703) tuvo que ir al destierro después de la publicación de una *Lettre*, poco respetuosa, *sur le traité des Pyrènées* (1661). Desde entonces vivió en Inglaterra y en Holanda sin dejar de mantener correspondencia con sus amigos de Francia. Envía cartas, ensayos (entre ellos *Réflexions sur les divers génies du peuple romain* que presagian a Montesquieu) que después de su muerte fueron completados con obras más audaces *(Conversatión du maréchal d'Hocquincourt avec le P. Canaye).*

Bayle (1647-1706), protestante, después católico y de nuevo protestante, enseñó filosofía en Sedan, luego en Rotterdam, hasta el día en que su cátedra le fue retirada a consecuencia de violentas polémicas. Publicó un diario erudito: *Nouvelles de la République des lettres* (1684-1687), *Pensées sur la comète* (1682-1704), etc., y su *Dictionnaire historique et critique* (1697).

Fontenelle (1657-1757) tuvo una prodigiosa actividad intelectual. Se dio a conocer primero por el escepticismo espiritual de sus *Dialogues des morts* (1683), después por sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* en los que vulgarizó para las gentes de mundo el sistema de Copérnico. Su *Histoire des oracles* es de 1687. Miembro de la Academia de Ciencias, escribió elegantes y sólidos elogios de los académicos, que dieron a conocer sus estudios. Fue la gloria de muchos salones desde Mme de Lambert hasta Mme Geoffrin.

Casi todas las ideas caras a los «filósofos» del siglo XVIII han sido esbozadas o sugeridas en el siglo XVII por aquellos a quienes no se les llamaba todavía filósofos y se les denominaba «libertinos».

A decir verdad muchos de estos libertinos se preocupaban menos de «pensar bien» que de «vivir bien». No eran amigos ni de los dogmas ni de las reglas morales del cristianismo o de la filosofía cristiana porque estas reglas eran severas y al molestar su razón molestaban también sus placeres. Cyrano de Bergerac, Dehénault, François Payot de Lignières, Chaulieur, La Fare, al defender su libertad de pensar, defienden sobre todo su libertad de beber bien, de amar a su aire y de gozar ampliamente de la vida. En los Salones de Ninon de Lenclos o del Temple, en París, en el de Mme de Mazarin, en Londres, la «sabiduría» es la misma; es la que huye de los «tormentos» y busca la «voluptuosidad». Cuando llega la ancianidad, en que desaparecen las pasiones voluptuosas y la enfermedad hace pensar en la muerte, la mayor parte de estos libertinos hacen como La Fontaine, Mme de la Sablière, Mme de Villedieu o Mme Deshoulières; se convierten y corrigen con pensamientos piadosos sus poesías libertinas.

Hay sin embargo otra cosa en este «libertinaje» muy diferente de la grosera libertad del placer y de la despreocupación de los mundanos depravados. Gabriel Naudé, primero, y luego Bernier, Mme Deshoulières, Gassendi, Saint-Evremond, son personas muy honestas. Su libertinaje es en realidad una doctrina. Es también una doctrina lo que defendieron Cyrano, Chapelle, La Fare y otros. Si formaron un grupo, si Bossuet y tantos otros les temían, si tuvieron influencia fue porque tenían ideas. Estas ideas eran en primer lugar que es irracional ser Arnault, Pascal o Bourdaloue o Bossuet. Eran que la vida no está hecha para llevar una camisa de pelo de cabra o un cinturón con pinchos y darse disciplina. Con ello no se consigue ni siquiera el orden o la certeza, porque los que son más fuertes ahorcan, roban, aterrorizan y destierran a los más débiles, es decir a los protestantes en Francia o a los católicos en Ginebra. Esta ley ruda y violenta es mala. Hay otra, la que La Fontaine llama «la buena ley natural». Y esta ley natural nos enseña la «voluptuosidad»; la voluptuosidad en el sentido en que la celebra La Fontaine o la entienden los diccionarios, es decir, los placeres sanos, delicados, que dan al alma y al cuerpo una alegría viva y fecunda: la conversación, la lectura, los «pensares divertidos», los «coloquios vagos», una bella casa, hermosos cuadros, amenos jardines; a todo lo cual

no está prohibido juntar con moderación, buenos vinos y hermosas mujeres.

El gran maestro de este libertinaje es Saint-Evremond. Saint-Evremond vive en Londres desde 1661, en un destierro digno y sonriente. Pero da la impresión de que su prestigio se acrecienta con la lejanía. Todo lo que imprime, o mejor, todo lo que él deja imprimir y que se desliza en Francia por caminos abiertos o secretos es devorado. Se trate de disertar sobre Corneille o Racine, de los «diversos genios del pueblo romano» o de los escepticismos del mariscal de Hocquincourt, siempre se disfrutará de su estilo despierto y espiritual. En él se aprecia la razón, no la razón imperativa, sino esa razón fina, curiosa, que penetra todas las dificultades de las cosas, disipa la aureola de los dogmas y las mentiras de los mandamientos. Y uno se deja llevar, con Saint-Evremond, a todo lo que es «natural», al placer de pensar libremente, de disfrutar de las cosas bellas, de hacer de la vida no una batalla amarga, sino un acomodo elegante.

La escuela de Saint-Evremond fue, como debía ser, la que más discípulos tuvo. Fue la más natural. Pero hubo desde 1660 y sobre todo a partir de 1680, un libertinaje más austero y más filosófico. Fue defendido por filósofos como Gabriel Naudé, Gassendi y sin duda por Molière, que se inspiraban en Epicuro o lo adaptaban. Filosofía todavía prudente, que no chocaba con la fe cristiana. Las audacias comienzan con Bayle y Fontenelle. No son por otra parte más que el ejercicio de la razón cartesiana, la práctica de ese libre examen que Bossuet no se había equivocado al juzgarlo temible: «Veo... que se prepara contra la Iglesia un gran combate bajo el nombre de filosofía cartesiana... Con este pretexto se introduce una libertad de pensar que hace que sin consideraciones con la Tradición se exponga temerariamente todo lo que se piensa». Bossuet teme por la «Tradición» dogmática y Bayle simula respetarla; pero reivindica la libertad de juzgar la que se escribe con una letra minúscula, la tradición, todas las tradiciones. Publica sus *Pensées sur la comète,* que discuten la opinión según la cual los cometas presagian grandes desgracias. De paso se bordean y se topan otras tradiciones, que quizá son también fantasmas. La religión, se dice desde hace mucho tiempo, es verdadera, aunque no fuese más que porque es necesaria; destruidla y toda la sociedad se derrumbará en un sangriento caos. Hipótesis, incluso error, dice Bayle; y demuestra que una sociedad de ateos podría vivir muy bien y prosperar.

A falta de estos grandes problemas, peligrosos y sin embargo oscuros, la historia está llena de problemas que la tradición transmite sin discutir y que la razón tiene derecho a examinar. Para resolver un cierto número de estos problemas, Bayle redacta su voluminoso *Dictionnaire.* Es un alarde de erudición que ya no nos interesa apenas. Los personajes cuya historia nos cuenta Bayle son en su mayoría tan oscuros que no nos importa gran cosa que lo que se dice de ellos sea verdadero o falso. Sin embargo el *Dictionnaire* ha sido quizá la obra más importante de la primera mitad del siglo XVIII. En los catálogos de 500 bibliotecas privadas es el que más veces se encuentra (200 veces). La razón es que Bayle, y sin duda sus lectores, se interesan menos por los problemas que por el método de plantearlos. Método prudente y conclusiones ortodoxas en los artículos, pero que se escapan en las notas, en las que Bayle aplica con rigor las reglas de la crítica histórica. Comparaciones, discusión de testimonios y de textos que incesantemente trasladan a lo fabuloso toda clase de pretendidas verdades y cuando se presenta la ocasión —y se presenta muy a menudo—, incluye también verdades cristianas, milagros, vidas de santos, textos falsificados o inventados.

Fontenelle razona como Bayle para llegar a las mismas conclusiones. Escribió una *Histoire des oracles* para demostrar que las profecías no habían predicho nunca nada y que los profetas habían abusado de la credulidad. Se había creído en los profetas incluso siendo personas muy inteligentes. Se habían dado pruebas abundantes y precisas de su veracidad, o al menos se las había creído precisas. Fontenelle demuestra todo lo que se escondía detrás de estas aparentes precisiones. De este modo instituye toda una crítica rigurosa de los errores de opinión. Nada impide que se encuentren estos errores en todas las opiniones religiosas. Esto se insinúa —y Fontenelle empuja a ello a sus lectores— para el paganismo y para el cristianismo. A este espíritu crítico suma Fontenelle otro, el espíritu científico. Desde 1680, y sobre todo desde 1690, comenzaba un excesivo entusiasmo por las ciencias. Se celebraban sus «descubrimientos» y sus «progresos»; éste era uno de los principales temas de Perrault en la *Querelle des anciens et des modernes.* Pero su progreso era el de la inteligencia humana. El hombre era, pues, algo diferente de una criatura caída, inclinada al pecado, a la expiación, al repliegue sobre sí mismo. Podía crear, conquistar, dominar la naturaleza. La razón, una cierta razón, le ofrecía inmensos horizontes de actividad y de esperanza.

Era, además, una razón prudente y modesta. Porque las ciencias, a la vez que engrandecían al hombre lo empequeñecían. «El hombre no es más que un punto en la naturaleza», decía Pascal. Y sin embargo Pascal creía que la tierra era el centro del mundo. Fontenelle enseña la «pluralidad de los mundos», el sistema de Copérnico. La tierra no es más que un planeta demasiado pequeño. Se pierde en el infinito. Dejemos, pues, de creer que el mundo está hecho para nosotros, que Dios no tiene otra cosa que hacer que ocuparse de nosotros. Dejemos incluso de construir el mundo, o mundos o sistemas metafísicos tan vanos como ambiciosos, que se arruinan tan pronto como se han edificado. Imitemos a esos sabios cuyos elogios escribe continuamente Fontenelle. Observemos los hechos, sometámoslos a experiencias precisas. Trabajemos por conocer la naturaleza, no la naturaleza metafísica, la *natura naturans* y la *natura naturata* de los escolásticos, sino la que está ante nuestros ojos, la del físico, la del químico y del naturalista.

La amplitud de este movimiento filosófico se distingue por la abundancia de obras, de traducciones y de lectores. La moral «laica», la moral de la naturaleza buena, del placer templado y elegido es la que alaban hombres como el marqués de Lasay o Raymond el Griego. La curiosidad crítica, el escepticismo histórico constituye la afición de inmunerables eruditos. Es la de los Viajes imaginarios, de las utopías que se multiplican a finales del siglo XVII y a comienzos del XVIII. *La Terre Aaustrale connue,* de G. de Foigny (1676); *L'Histoire de Séverambes,* de Denis Veiras (1677); los *Voyages et aventures de Jacques Massé,* por Tissot de Patot (1710); la *Histoire de l'Ile de Calejava ou l'Ile des hommes raisonnables, avec le parallele de leur morale et du christianisme,* de A. Gilbert (1700), no son obras ilustres, aunque casi todas son reeditadas y leídas. Son algo distinto de las «aventuras». En realidad son «paralelos», basados en la razón, entre nuestras creencias tradicionales, políticas y religiosas, y la religión o la política que pueda concebir la razón. Sin embargo lo que construye la razón es muy diferente de nuestras tradiciones: es la religión natural, la igualdad e incluso el comunismo.

Todo esto se refuerza con la lectura y la traducción de una multitud de obras inglesas. Los eruditos y los sabios leen las *Transacciones filosóficas* de la Real Sociedad de Londres. Locke es traducido casi por completo antes de 1700, especialmente su *Educación de los niños,* su *Cristianismo razonable,* su *Carta sobre la tolerancia* y luego su *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Poco a poco se le añade todo un cortejo de moralis-

tas y de teólogos deístas (Clifford, Sherlock, Collins, Clarke, Addison, Pope). Se fundan periódicos cuyo título indica por sí solo que tratan ante todo de cosas de Inglaterra (la *Bibliothèque anglaise,* 1717-1728; las *Memoires littéraires de la Grande Bretagne,* 1720-1724, y luego la *Bibliothéque britannique,* 1733-1747). Los viajes de Gulliver están ya traducidos en 1727. Desde 1720, y más claramente hacia 1730, Inglaterra se convierte en el país de la libertad política y de la libertad de pensamiento, y por ende en un modelo para los franceses, como se dice o se insinúa.

Capítulo Segundo

# EL OPTIMISMO RACIONALISTA Y SUS CONSECUENCIAS

NOTA HISTORICA: Voltaire[1], irritable y vanidoso, pronto se enfada con Federico I. Tiene que abandonar de mala manera Prusia en 1753 y se instala en Suiza en 1754. Había publicado el *Siècle de Louis XIV* (1751), el cuento de *Micromégas* (1752), el poema de *La loi naturelle* (1756), el cuento de *Candide* (1759). Pronto se convierte Ferney en lugar de peregrinación para innumerables visitantes. La fama de Voltaire se incrementa con su intervención para rehabilitar al protestante Calas, amenazado de suplicio por la falsa acusación de haber matado a su hijo, que se disponía a hacerse católico; por rehabilitar al caballero de la Barre, decapitado por no haberse descubierto al paso de una procesión y haber mutilado, se decía, un crucifijo. En 1778 vuelve Voltaire a París. Es recibido con delirante entusiasmo. En Ferney Voltaire había escrito con incansable actividad mediocres tragedias, poemas espirituales, cuentos (*L'Ingénu*, 1767), obras de historia y de filosofía (*Traité de la Tolerance*, 1763; *Dictionnaire philosophique portatif*, 1764; *Questions sur l'Encyclopedie*, 1770) y una multitud de folletos y opúsculos de polémica religiosa (*Sermon des cinquante*, 1762; *Examen important par Mylord Bolingbroke*, 1765, etc.).

Los filósofos principales son:

El abbé de Condillac (1714-1780), que tuvo una vida estudiosa y sencilla y estuvo vinculado con los principales Enciclopedistas. Son sus obras esenciales el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), el *Traité des systèmes* (1749) y el *Traité des sensations* (1754).

[1] Para la primera parte de la vida de Voltaire ver p. 13.

Helvetius (1715-1771), administrador general de impuestos, de gran fortuna, cuyo salón fue el lugar de encuentro de los filósofos. Su libro *De l'Esprit* apareció en 1758. El tratado *De l'Homme* se publicó en 1772, después de su muerte.

D'Holbach (1723-1789), era también muy rico y se convirtió en el «maître d'hotel de la filosofía». Escribió en colaboración con Diderot, con toda certeza, *La Politique naturelle* (1773), *Le système social* (1773) y obras de polémica religiosa (*Le Christianisme devoilé*, 1761; *Le Système de la nature*, 1770).

D'Alembert (1717-1783), hijo natural de Mme de Tencin, secretario perpetuo de la Academia Francesa (1771), ejerció, gracias a su influencia personal, una acción considerable. Aparte del discurso preliminar de la *Encyclopedie* y de obras geniales de matemáticas, no publicó más que breves obras literarias, numerosas aunque mediocres.

El abbé Raynal (1713-1793) publicó en 1770 una enorme *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Con la colaboración de Diderot, de Holbach y otros, hace ediciones muy aumentadas de ésta (1774, 1780) en las que desarrolla sus ataques contra el fanatismo junto con consideraciones humanitarias.

El abbé de Mably (1709-1785), se ocupó al principio de política, como secretario del cardenal de Tencin. Luego publicó un gran número de obras de filosofía política (*Observations sur l'histoire de France*, 1765; *De la législation ou principe des lois*, 1776; *Observations sur le gouvernement et les Etats-Unis d'Amerique*, 1784, etc.).

Condorcet (1743-1794), escribió antes de la Revolución un cierto número de tratados de matemáticas y de economía política, una vida de Turgot (1786), una vida de Voltaire (1787). Presidente de la Asamblea Legislativa, miembro de la Convención, fue detenido como Girondino y se envenenó.

Hay que citar por fin obras mediocres, pero que en el siglo XVIII tuvieron un gran éxito e influencia:

Boulanger, *L'Antiquité devoilée* (1766); Delisle de Sales, *La Philosophie de la nature* (1770); Morelly, *Le Code de la Nature* (1775); Guillard de Beaurieu, *L'Elève de la Nature* (1763).

Para Montesquieu véase p. 63; Diderot, p. 86; la Encyclopedie, pp. 86-87; J.-J. Rousseau, p. 105.

## *Los principios generales*

El primer principio de los filósofos es un optimismo reflexivo. Ya no se cree que la tierra sea un valle de lágrimas y que todo el esfuerzo humano tenga que ser una lucha contra la naturaleza corrompida para evitar el pecado. Esta filosofía, que es una prolongación de la de Mo-

lière, La Fontaine o Saint-Evremond, enseña que es bueno vivir, cuando se sabe vivir. Esta alegría de vivir exhibe, en el poema del *Mondain* (1736), un egoísmo y un apetito de placer demasiado molestos. Todo es bueno porque Voltaire y sus amigos tienen hermosos trajes, bellas carrozas, buenos banquetes y demás. Pero también, y esto es menos grosero, porque escriben bellas tragedias y pintan bellos cuadros. El inglés Mandeville, en su *Fábula de las Abejas* (traducida en 1740), y luego el francés Melon demuestran que el placer, el lujo, los buenos banquetes, las bellas carrozas y los palacios hermosos tienen su utilidad. Gracias a ellos prospera la industria y se desarrolla el comercio. La alegría de unos salva a otros de la miseria. Y sin embargo queda la miseria, y la experiencia prueba que nunca está uno seguro de comer bien y de vivir bien. Porque existe la enfermedad, la injusticia, la persecución y la guerra. Aunque uno sea Voltaire, no siempre es mimado por una marquesa del Châtelet y protegido por una Mme de Pompadour. La marquesa os engaña y Mme de Pompadour os abandona. Además uno cae enfermo, tiene que abandonar Francia y luego Prusia. El «mundano» gozoso también suaviza demasiado pronto su buen humor. Su optimismo, como el de Montesquieu, de Buffon y de otros, apenas es otra cosa que prudencia y resignación.

Sin embargo estas inquietudes y estos escepticismos siempre se detienen ante una esperanza. El «mundo tal como va», va a medias o va mal. Es la miseria, el despotismo, el fanatismo, la locura de hoy. Pero el mundo de mañana puede ir mejor. Debe ir bien. Cándido después de las peores desventuras, después de haber atravesado todos los infortunios humanos, conserva el valor de «cultivar su jardín». Porque, pese a todo, tiene fe en el porvenir. Todos los hombres «son igualmente locos»: lo repite Voltaire; y la opinión que «gobierna el mundo», es una opinión de frenéticos o de imbéciles; «pero los sabios son los que a la larga dirigen esta opinión». Poco a poco triunfará la inteligencia de la ignorancia, la razón de los prejuicios, de la injusticia y de la violencia.

Hay, pues, motivo para alegrarse de «las conquistas de la razón» y para darle confianza. Y para preparar el futuro es a la razón a la que se debe invocar. La *Enciclopedia* es un diccionario «razonado» de los conocimientos humanos, el inventario corregido y preparado de lo que la razón ha puesto en ellos. Todas las obras grandes hasta 1760 y casi todas las obras después de esta fecha que no sean obras «de sentimiento» son obras «razonadas» o «razonables». Las *Lettres persanes* (Cartas per-

sas) oponen la razón de un persa, es decir de un parisino razonable, a las sinrazones de los parisinos. *El Espíritu de las leyes* busca las razones de las leyes. Las *Lettres anglaises* (Cartas inglesas) nunca son un viaje pintoresco o «sentimental», son un estudio de la razón inglesa. Los cuentos de Voltaire son los encuentros de la razón y de las sinrazones de la fortuna o de los hombres; la *Henriade* es la apología del primer monarca del que se puede decir que fue razonable.

Hay que ponerse de acuerdo sobre la palabra razón. No es la razón escolástica que tomaba sus verdades, aunque fueran incomprensibles, de Aristóteles o de Santo Tomás y de ellas deducía, razonablemente, sus consecuencias; es la evidencia cartesiana, es la razón matemática. Hasta 1750 aproximadamente, razonar es partir de principios evidentes para la razón de todo el mundo, o que se tienen por tales, y avanzar desde una consecuencia evidente a otra consecuencia evidente; es pensar como un matemático o un «geómetra». Tanto los enemigos como los amigos de esta geometría reconocen que, hasta entonces, reinó casi sin rival. Es, dice el abbé Du Bos, «el arte tan alabado de encadenar conclusiones». «La geometría, constata Duclos, que ha sucedido a la erudición, comienza a pasar de moda» y Diderot en sus *Pensées sur l'interprétation de la nature* preve una «revolución en las ciencias», que destronará a la geometría. Por otra parte, todos los filósofos han estudiado e incluso cultivado las matemáticas con dedicación: Fontenelle, Voltaire, Montesquieu, Diderot, J.-J. Rousseau, Condillac. Y d'Alembert es un ilustre geómetra antes de ser un conocido filósofo.

Las certezas de la geometría tienen sin embargo su incertidumbre; la de que sus primeras verdades son axiomas; no se las demuestra, son arbitrarias. El método geométrico en la filosofía tenía también sus peligros o sus postulados. Estos postulados se resumían en la afirmación de que lo que era evidente para la razón de Voltaire, de d'Alembert, de Condillac y de Condorcet era evidente para los hombres de todos los países y de todos los tiempos; y que las consecuencias que de ellos se deducían debían parecer evidentes tanto a los cargadores como a los académicos, a los iroqueses como a los franceses. Se creía, como Descartes, que bastaba «sentido común», y que el sentido común es la cosa mejor repartida del mundo. Se dedicaron a construir razonamientos de sentido común. Para conocer al hombre, por ejemplo, la formación y la naturaleza de su pensamiento, no se preguntaba a Aristóteles, a San Pablo o a Santo Tomás. Se confiaba en el razonamiento. Condillac «se da» una estatua, como el matemático parte de la masa y del movi-

miento. Le pone un sentido y razona sobre las impresiones que la estatua recibe de este sentido; luego un segundo sentido, etc. La hipótesis y el razonamiento del hombre-estatua son poco más o menos los de todo el mundo en el siglo XVIII. Se encuentra en Buffon, en el filósofo ginebrino Bonnet. O también se les perfecciona. En lugar de una estatua se toma un niño al que se supone sin herencia, sin temperamento; se le educa en un subterráneo, en una jaula, como La Mettrie, Delisle de Sales, Guillard de Beaurieu. Y se le atribuyen supuestamente en abstracto, *a priori,* experiencias y consecuencias de experiencias. O bien, como Helvetius, se toma un espíritu humano al que se declara idéntico a todos al nacer, presto para sufrir exactamente del mismo modo las mismas impresiones, y se razona geométricamente sobre los resultados diferentes de impresiones diferentes. Esta geometría filosófica ejerce invencibles seducciones. Los mismos fisiócratas, que son economistas, que estudian las realidades de los granos, del ganado, del comercio, y que conocen además esto por experiencia, están convencidos de que las verdades económicas son susceptibles de demostraciones matemáticas de carácter universal y absoluto.

Cierto que este método de razonamiento no servía para nada en las ciencias de observación. Voltaire (que lo sabía y lo dijo) tuvo de ello, junto con otros, una desdichada experiencia. Quiso, contra las observaciones de Buffon, razonar sobre el origen de los fósiles y llegó a la conclusión de que habían caído de la capa de los peregrinos o bien que nacían de la tierra cuando se la regaba. Pero, ¿a dónde conducía este método, o mejor, hubiera conducido si los filósofos no hubieran conocido otro diferente cuando se trataba de resolver los problemas de nuestro destino, de la historia, de la vida social?

### *Las consecuencias: la religión natural y la tolerancia*

Llevaba directamente en primer lugar a discusiones religiosas. La religión era siempre, como en los tiempos de La Bruyère, uno de esos «grandes temas», en los que no se permitía entrar a los profanos. Pero se indignan con razón de la prohibición. «Nadie se queda satisfecho con lo verosímil en cuestiones científicas; ¿por qué habrá que contentarse con ella en materia de religión...? Todas las religiones se glorían de ser la verdadera; para elegir una hay que estar convencido con pruebas claras y evidentes. Si no las tienen habrá que buscar una que

las tenga; si cierro los ojos, ¿cómo voy a encontrarla?» *(Examen de la religion attribué à M. de Saint-Evremond).* Diderot o el seudo-Saint-Evremond dicen esto para ellos o para iniciados, en manuscritos que no publican o en libros que circulan bajo cuerda. Pero cuando no se dice se sugiere. La *Enciclopedia,* después del *Diccionario* de Bayle y con mayor atrevimiento, está hecha para subrayar todos los problemas religiosos que deberían pertenecer al dominio de la razón y no de la autoridad. El artículo *Bible,* el artículo *Christianismo,* el artículo *Peines infernales,* y muchos otros se remiten en definitiva a la respuesta, sin apelación, de la Iglesia. Pero comienzan por exponer sutilmente todos los problemas, todas las dificultades que se plantean, que chocan con la razón. Para adaptarse a esta razón, se van extendiendo poco a poco dos doctrinas y una de ellas llega a ser realmente la opinión dominante en la clase culta.

Es el deísmo o la «religión natural». Mucho hay, si se quiere, de divino en el cristianismo; como lo hay en la religión de Zoroastro, en el budismo e incluso en la religión de Mahoma, de los incas o de los algonquinos. Cuando se depuran las diversas religiones de los absurdos, de las contradicciones, de las invenciones, de los sacerdotes, quedan algunas creencias comunes. Son verdaderas porque son comunes y porque satisfacen la razón o al menos no la repugnan. Hay un Dios que no se confunde con el mundo que ha creado; ha dado al hombre una conciencia, el sentimiento del bien y del mal; le ha dado un alma que es, con certeza —o sin duda, o quizá—, inmortal y que será castigada por sus faltas y recompensada por sus virtudes. Este deísmo es la religión de Montesquieu, de Voltaire, del marqués de Argens, de Duclos, de Toussaint, de d'Alembert, de Mably, de Condorcet, de casi todos los filósofos y de los que les siguen. No varían más que sobre el «con certeza, sin duda, quizá» del alma inmortal. Montesquieu o d'Alembert, o Duclos se inclinan, al menos públicamente, por la certeza. Voltaire dice «sí», luego «quizá», luego «no». Ante el materialismo, pues, va dando pasos hasta el final.

Hubo, en efecto, pocos materialistas y casi todos guardaron para ellos sus negaciones. En el mundo, decían, no hay más que un elemento, la materia. Es, si se quiere, Dios, porque es todo. La materia está más o menos organizada: puede tener la vida y la sensibilidad: es planta o animal; puede tener pensamiento: es el hombre. A su muerte, los elementos de la materia humana se dispersan como los demás. Este materialismo es el que sugieren, sin expresarlo claramente, las obras de

Helvetius. D'Holbach tiene todo un capítulo para negar la espiritualidad del alma; pero está perdido entre centenares. Hubo otros ateos, Fontenelle, el abbé Saint-Pierre, Barbeyrac, Boulanger y Voltaire si se le cree; más cierto es que lo fueron Deslandes y Morelly; con seguridad Fréret o el cura Meslier, seguido de Naigeon, Sylvain, Maréchal, etcétera. Pero apenas hay dos que deban ser tenidos en cuenta: La Mettrie *(L'Homme plante, L'Homme machine)* y sobre todo Diderot.

Diderot no buscó el escándalo. En sus obras publicadas sugiere el materialismo; jamás lo afirma. Pero fue él quien hizo de este materialismo algo distinto de una negación fanfarrona. El creó el materialismo experimental. Para negar la espiritualidad del alma, y por tanto su inmortalidad, y su existencia, no razona porque el razonamiento en estas materias va a donde se quiere que vaya. Observa, experimenta. Observa que el alma está unida al cuerpo por relaciones tan estrechas que no se sabe dónde termina uno y dónde comienza la otra; que nuestro temperamento moral no es sino reflejo de nuestro temperamento físico; que si lo físico se modifica por la enfermedad, por venenos, por hipnóticos, por el sueño sonámbulo, lo es también el alma en la misma proporción. Los vínculos que unen el alma y el cuerpo son, por tanto desde el punto de vista experimental, tan rigurosos, que el pensamiento y la materia no son sino una misma y única cosa: «El labriego que ve moverse un reloj y que, por no poder conocer su mecanismo, pone un espíritu en la aguja, no es ni más ni menos tonto que nuestros espiritualistas».

Diderot guardó para sí, para sus papeles, la mayor parte de estas afirmaciones. No tuvieron, por tanto, influencia. Pero deístas y ateos estaban de acuerdo en dos puntos que arrastraron a una buena parte de la opinión pública.

El primero es que si la «religión natural» es «natural», todas las formas particulares de las religiones, todas las creencias en dogmas precisos son errores y engaños. Los filósofos se niegan a comprender que se pueda creer —a no ser que se sea un idiota— en algo que parezca absurdo para la razón. La historia de las religiones, por tanto, debe mostrarnos, y nos muestra, la misma secuencia de acontecimientos. En las masas humanas, ignorantes y miserables, hay un temor invencible, el instinto de aplacar a los poderes misteriosos y terribles. Este temor lo han explotado pícaros astutos. Han inventado dioses, mandamientos de los dioses tan terribles cuanto más oscuros son. Se han proclamado a sí mismos intermediarios entre la debilidad humana y el poder di-

vino. Se han hecho temer y pagar por intervenir. A la vez se han asociado con todos los déspotas, que les ponían a disposición la fuerza de las armas y a los que ellos revestían de prestigio místico. La historia de las religiones es, por tanto, la historia de un engaño, de una explotación, de una tiranía.

Aunque no se atrevan a decir abiertamente que la religión es falsa, sin embargo reclaman violentamente la tolerancia. Esta doctrina de la tolerancia ha tardado mucho en hacerse precisa. La mayor parte de las gentes honestas del siglo XVII aprobaron la revocación del edicto de Nantes. Fenelon fue a Saintonge a vigilar la aplicación de los métodos más odiosos con talante sereno y jovial. Los mismos escépticos, los libertinos como Saint-Evremond, tienen tendencia a culpar a los «tozudos» de todos los males. Pero poco a poco se apaciguan las violencias o más bien se desvían hacia las querellas intestinas del quietismo y del jansenismo. Se puede discutir sobre la tolerancia y defenderla públicamente. Bayle lo hizo, Fenelon en su edad avanzada no le es hostil. Se lee a los teólogos ingleses, a Locke, a Collins, etc., que rechazan cualquier tipo de persecución. Las *Cartas persas* y *El Espíritu de las leyes* de Montesquieu, las *Cartas chinas* de d'Argens, los cuentos de Voltaire (*Les Voyages de Scarmentado, Zadig, Micromégas,* etc.) multiplican las ironías y los sarcasmos contra la intolerancia. Hacia 1750 la causa de la tolerancia está claramente ganada. En la «casa de la Sorbona», los becarios que la forman, estudiantes de teología, Turgot, el abbé de Brienne, Morellet, discuten sobre la tolerancia y concluyen en favor de ella. Hasta puede uno pronunciarse contra la intolerancia con aprobación y privilegio del rey. El artículo *Gomaristes* de la *Enciclopedia,* escrito por Morellet, no es condescendiente con los poderes civiles que pretenden imponer las creencias mediante la prisión, las galeras o la horca. Después de 1760, la intolerancia aún tiene sus defensores, pero su voz tímida y desgarbada se pierde entre los clamores de la indignación. Los escándalos de Calas, Sirven y la Barre acaban desacreditando al fanatismo. Delisle de Sales calcula, con curiosa precisión, que desde la creación del mundo, ¡el fanatismo ha sido causa de la muerte de 33.095.290 personas! Y Raynal, a quien Diderot inspira e incluso dicta sus elocuentes períodos, hace de la *Histoire des deux Indes* la historia de las crueldades católicas en las dos Indias.

Podría insistir uno sobre las injusticias que han cometido los filósofos en la batalla o sobre el acento desagradable que muy a menudo imprimieron a la polémica. Recordemos simplemente que tenían excu-

sas de peso sobre las que volveremos luego. Desde hacía tiempo los defensores del cristianismo no hablaban en un tono demasiado diferente del de aquellos que no pensaban como ellos. Por añadidura podían llevarlos a la horca. Los mandaban a galeras. Y los partidarios de la intolerancia de vez en cuando metían a los protestantes en la cárcel, a sus hijos en conventos católicos y ahorcaban a sus ministros. Pero los filósofos tuvieron otro fallo diferente de estas violencias de lenguaje, o mejor, cometieron un error más señalado.

No comprendieron apenas aquello que constituye el carácter propio del espíritu religioso y de la fe. No estaban equivocados al denunciar la necesidad de convertir y de forzar y la alianza que había puesto las hogueras y luego las cárceles del poder temporal al servicio de los poderes espirituales. Pero eran incapaces de comprender que se pudiera creer en verdades que no eran «racionales», pero que no por ello eran una mentira o un engaño. Jamás quisieron aceptar las razones que no comprende la razón y esas «certezas del corazón» que se preocupan muy poco de los controles de la historia y de las observaciones de los naturalistas. Por eso decían tantas tonterías, cada vez que hablaban de aquello que Auguste Comte llamaría las épocas teológicas, de los grandes hombres y de las grandes obras cuya grandeza es del mundo místico. Voltaire, Mably, Condorcet y muchos otros, jamás han querido ver en las cruzadas (por otra parte siguiendo al abbé Fleury) otra cosa que guerras de aventuras y de baja codicia; Voltaire, d'Alembert, Helvetius, han hablado de los grandes místicos, por ejemplo, de San Francisco de Asís, como de locos ridículos; Voltaire escribió sobre Juana de Arco una *Pucelle* que es una obra maestra de grosera estupidez. Lo grave, por otra parte, no es que Voltaire la haya escrito, sino que haya dado un escándalo por razones de decencia y no por el tema mismo. La *Pucelle* fue divertida para muchos; gustó. Juana de Arco no era una heroína «razonable». Esto era bastante para que casi nadie, al menos antes de 1770, la comprendiera.

### *La moral natural o laica*

Si se rechazan las religiones reveladas y no se conserva más que una vaga «religión natural», ¿qué viene a ser la moral? Porque hasta entonces la moral no era más que uno de los nombres de la religión. Para vivir bien uno no preguntaba ni a su conciencia ni a los principios, sino a

los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Si alguien estaba dudoso se consultaba no a la razón, sino a su director o confesor. Los filósofos no deberían inquietarse por este problema: «¡Busquemos la verdad; y que la moral se las arregle como pueda!». Sin embargo todos intentaron salvar la moral liberándola de la religión.

La intentona había comenzado hacía bastante tiempo. Muy a menudo, por otro lado, como por instinto, si no se había organizado una moral independiente, al menos se había hablado de la moral como si no dependiese más que de sí misma. La mayor parte de los *Caractères* de La Bruyère, que es cristiano firme, hubiera podido ser escrita por un librepensador. El afán de moralizar se acrecienta a la vez que progresa la filosofía.

Antes de La Bruyère se publican unas trescientas obras de moral en cincuenta años; pero después de él se publican muchas más en los veinticinco años siguientes; y en estos *Pensées, Réflexions, Caractères,* la religión ocupa cada vez menos espacio. Bayle, lo hemos dicho, plantea claramente el problema en sus *Pensées sur la comète.* «El ateísmo no conduce necesariamente a la corrupción de costumbres. Conjeturas (muy favorables) sobre las costumbres de una sociedad sin religión». Los capítulos provocaron el escándalo, pero su opinión escandalosa al principio, pronto fue la de todo el mundo. En el *Télémaque* de Fenelon, el *Cyrus* de Ramsay y el *Sethos* de Terrasson, que lo imitan, los virtuosos son los paganos. Todos los filósofos, explícitamente, creen en una moral que se basta a sí misma: Montesquieu en las *Cartas persas,* Voltaire en su *Traité de métaphysique* (1734), sus *Contes,* sus *Discours en vers sur l'homme* (1734-1737), su *Poème sur la loi naturelle* (1756), y los primeros filósofos menos conocidos, d'Argens, Deslandes, Barbeyrac, etcétera. Lo dicen, es cierto, con moderación, disimulando la independencia de esta moral natural y de la moral religiosa. El abogado Toussaint fue quien cavó con atrevimiento la fosa en el libro de las *Moeurs* (1748), que causó indignación y fue condenado, pero tuvo una veintena de ediciones al menos, antes de la Revolución. «¿Qué es la *virtud*? Es la fidelidad constante en el cumplimiento de las obligaciones que nos dicta la *razón*». Y esta razón no es la religión en absoluto. «La religión sólo cuenta en esto en cuanto concurre a crear costumbres; mas como la religión natural es suficiente a este efecto, no sigo más... Quiero que un mahometano pueda leerme tan bien como un cristiano».

Con Toussaint ocurrió como con Bayle. Pronto estuvo todo el mundo a su favor, sin disimulo: Duclos («La religión es la perfección, no la base de la moral»), d'Alembert, todos los pertenecientes al partido «filósofo» y muchos otros. También hubo muchos materialistas, Helvetius, d'Holbach, Diderot, Naigeon. Estos materialistas tenían un reto más difícil y hasta desesperado. Porque al mismo tiempo que negaban a Dios y el alma tenían que negar la libertad. Si no somos libres, ¿cómo hablar de deberes? No se enseña a un reloj a marcar exactamente la hora por conciencia. Pero todos los materialistas defienden moral aún más que el materialismo. Para no empantanarse en esta contradicción, la ignoran o simulan ignorarla. «La virtud, dice La Mettrie, puede tener en el ateo raíces muy profundas, esas que a menudo están sostenidas por un hilo en la superficie de un corazón devoto». D'Holbach consagra una parte de sus libros a enseñar la moral y todo un capítulo a demostrar que «el ateísmo es compatible con la moral». En cuanto a Diderot, aunque razone con ardor sobre el ateísmo, sin embargo enseña la moral con expresiones patéticas, con «llantos» y «gemidos». La verdad es una «gran estatua», pero la virtud es otra, «elevada sobre la superficie de la tierra».

No era suficiente plantar el principio de la moral natural; hacía falta justificarlo. La moral religiosa está justificada por la religión. Es lo que es porque es un orden divino, dictado por Dios, interpretado por sus ministros. En la moral natural ya no hay ley revelada. Hay que poner algo en su lugar. Y lo primero que se puso fue un «instinto moral».

El hombre tiene el deseo del bien y la aversión del mal, como tiene la creencia en Dios y hasta el amor de la vida y el temor de la muerte. Es una idea innata o al menos es innato su germen. Locke no creía más que Montaigne en este innatismo de la moral. Pero es la doctrina del poeta inglés Pope en esos *Ensayos sobre el hombre* (1730) cuyas traducciones tuvieron al menos veinte ediciones en veinte años. Voltaire, aunque sobre este punto, igual que sobre otros, duda y se contradice, la defiende casi siempre. «Dios ha dado a los hombres la idea de la justicia y de la conciencia» (primera parte del *Poeme sur la loi naturelle).* «La moral es la misma en todas las naciones civilizadas» (Prefacio del *Essai sur les moeurs).* Es, naturalmente, la de Rousseau, «conciencia, instinto divino», de la que volveremos a hablar porque él pone en ello un acento distinto y otro sentido. Es incluso la de los filósofos más audaces, la de Morelly, de Delisle de Sales, de Mably.

Sin embargo la hipótesis de las ideas morales innatas es una de esas que fastidian a los filósofos. Se parece demasiado a esas ideas de Descartes, al cual ya no se le acepta; y contradice a Locke, en el que se cree. Hubo por tanto un intento de justificar la moral como se explicaban las facultades del espíritu. No hay una idea o un instinto innato de la moral como no hay una memoria ni un razonamiento innato. La moral nace, como el resto, del juego de las sensaciones y de las impresiones. El hombre vive. Vive en sociedad. Los intentos de organización social le revelan la necesidad de reglas permanentes, superiores a los caprichos de los individuos. El instinto egoísta se da cuenta del interés que existe en respetar una parte de los instintos de los demás. La moral, de este modo, es una experiencia social. Esta es la doctrina de La Mettrie. Es sobre todo la que no expresa Helvetius, pero se sobreentiende a lo largo de su libro *De l'Esprit*. En su origen todos los espíritus son semejantes y semejantemente egoístas; la educación, fruto de la experiencia práctica de generaciones, desarrolla en él sentimientos morales, nacidos de la práctica y para la práctica. Esta doctrina debería ser también la de Diderot y de Holbach, porque es la única que concuerda con su materialismo. Les atrae, se deslizan por ella, la desarrollan implícitamente entre paréntesis. Pero les inquieta su sequedad. Y Diderot combate a Helvetius, como le combaten Voltaire o J.-J. Rousseau.

En cualquier caso, los partidarios del instinto moral y los de la moral experimental están de acuerdo en dos puntos esenciales.

El primero es que si la moral es una regla no debe ser una coerción. «¿No es el espíritu de la religión, dice la "mariscala" de Diderot, el llevar la contraria a esta vil naturaleza corrompida?». La moral natural, al revés, se esfuerza en contrariar lo menos posible. Los filósofos vuelven a tomar —y precisan— los razonamientos de Saint-Evremond, de Fontenelle, que encuentran en los deístas ingleses. «La virtud no es cosa que deba sernos costosa», dice Montesquieu *(Cartas persas)*.

«Me dijo: "sé feliz" y me dijo bastante»

enseñan los *Discursos* de Voltaire *sobre el hombre*, y estos discursos refutan abundantemente a los jansenistas y a los estoicos. Morelly, La Mettrie, Maupertuis, Toussaint, Diderot, Delisle de Sales, pretenden fundar el reino de la felicidad al mismo tiempo que el de la moral. La felicidad es «el soberano objetivo de la vida» (Maupertuis). «Gozar» canta Saint-Lambert,

«Gozar es honrarle (a Dios); gocemos, él lo ordena».

La concordia entre el placer y la virtud será fácil en cuanto se haya comprendido que la moral no tiene por qué entrar en combate contra pasiones llamadas corrompidas. Por el contrario tiene que admitir que estas pasiones son buenas en sí mismas cuando no se sustituyen por pasiones artificiales a las pasiones naturales. Esta rehabilitación de las pasiones es el tema común de casi todos los filósofos y de un gran número de moralistas que no son filósofos o lo son a medias. Se encuentra en Lemaître de Claville *(Traité du vrai mérite de l'homme,* 1734); en Levesque de Pouilly (*Theorie des sentiments agréables,* 1736); más claramente en Vauvenargues, Duclos, Toussaint, Helvetius, Diderot, d'Holbach, Naigeon, Delisle de Sales y muchos más.

El segundo punto es que la moral no puede ser más que una moral social. Verdad es que mis pasiones son «buenas, útiles y agradables» para mí y que nunca obro con más ardor que cuando las obedezco. Pero las del vecino son también buenas para él. Es necesario, por tanto, que me ponga de acuerdo con mi vecino. Y la moral es la ciencia de este acuerdo. Ciencia que quizá sería complicada si no fuese fácil, según los filósofos, enseñar que la pasión más agradable es olvidarse de sí mismo por los demás, que el gozo más seguro es el de la «humanidad». Séptimo *Discurso* de Voltaire *sobre el hombre:* «La virtud consiste en hacer bien a sus semejantes y no en vanas prácticas de mortificación». La tercera parte de las *Moeurs* de Toussaint está consagrada a las «virtudes sociales». «Que el legislador, concluye Mably, ordene el acostumbrar a los ciudadanos jóvenes a juzgar el mayor bien o el mayor mal de una acción por la mayor ventaja o el mayor perjuicio que resulte para los demás». El *Catéchisme Universel* de Saint-Lambert insistirá sobre los Deberes para con los hombres en general, para con la patria, para con la familia. Era el catecismo de todos los filósofos, Turgot, Morellet, Morelly, Delisle de Sales, L.-S. Mercier, Raynal. Y era también el de los materialistas La Mettrie, Helvetius, d'Holbach y Diderot.

## *La política racional*

Al tiempo que discutía los problemas de la religión y de la moral, el pensamiento filosófico abordaba atrevidamente el otro gran tema

en el que se sentían incómodos los contemporáneos de La Bruyère: la política. A decir verdad desde finales del siglo de Luis XIV, se habían visto forzados a ello por necesidad. La política iba tan mal, no sólo para los que estaban destinados a pagar, sino también para los mismos privilegiados, que se comenzaba a dudar de la perfección de sus principios. Fénelon, en escritos que no eran públicos y en su *Télémaque* que lo era; Boisgilbert, en su *Détail de la France* (1695); Vauban, en su *Dîme royale;* luego Boulainvilliers, en su *Etat de la France* (1727), no discutían la idea monárquica, ni siquiera la monarquía absoluta. Pero deseaban para ella, a falta de controles, estados generales o parlamentos, menos consejeros y métodos más juiciosos y más humanos. Se comenzaba a hacer comparaciones. Después de haber tenido horror de Inglaterra, que había decapitado a un rey y hecho una revolución religiosa, se preguntaban si su carta magna y su parlamento, si la libertad política y la libertad de pensamiento no le habrían dado la prosperidad. Además de sus teólogos, cada vez se lee más a sus escritores políticos, entre 1700 y 1730. Se comienza por fin a examinar los «principios». La razón que pretende «someter a su imperio» los problemas de la cicloidal, del tubo de mercurio, de la caída de los cuerpos o del origen de las ideas, muy pronto va a preguntarse sobre el origen de las ideas políticas y de los motivos que las condenan o justifican. Examen novelesco en las utopías de que hemos hablado, que forjan las constituciones igualitarias o comunistas de los Sévarambes o de la Tierra austral: exámenes pesadamente metódicos en las traducciones de Gotius (1687, versión de Barbeyrac, 1724) y de Puffendorf (por Barbeyrac, 1706) cuyas ideas comenta el traductor Barbeyrac con una claridad audaz. De la librería y del gabinete comienza a pasar la discusión tímidamente a la práctica. Algunas «cabezas políticas» se reúnen en el *Club de l'Entresol* (1724-1731) para discutir sobre el «bien público», el gobierno y las leyes. Y estas discusiones tímidas y privadas parecen ya demasiado audaces, tanto que la autoridad se inquieta y el club es cerrado.

Poco a poco los ánimos se hacen más atrevidos. Las *Cartas inglesas* de Voltaire exponen largamente el mecanismo de la constitución inglesa, el control del parlamento, el voto de los impuestos, la libertad de pensar y de escribir tanto sobre cosas del Estado como sobre las de la religión. Las *Cartas persas* de Montesquieu disertan sobre el derecho público, el derecho de gentes, sobre la despoblación. *El Espíritu de las leyes* pasa una atrevida revista a todas las constituciones y decide que la

mejor es aquella en la que se equilibran los poderes o la autoridad monárquica tiene por límite los derechos y las libertades de los ciudadanos. Se puede decir que desde 1750 y sobre todo desde 1760 con la condición de que se enmascaren las ideas atrevidas con alusiones y generalizaciones, la filosofía puede discutir libremente sobre política.

Discute sobre ella con métodos «filosóficos», que en ciertos aspectos difieren profundamente de nuestros métodos modernos. La política debe ser para nosotros, mientras sea posible, una ciencia experimental, o al menos una ciencia de las realidades. La ciencia de los gobiernos nos parece muy diferente de la de los geómetras. No son suficientes ni primeras verdades ni teoremas o corolarios. No puede actuar sobre la vida sino a condición de partir de la vida, que no es ni verdadera ni falsa, sino que «es». La ciencia política puede encontrar esta vida en la historia, en los ejemplos del pasado, en el examen de experiencias felices o desdichadas de una raza, de un pueblo. Y sobre todo, si se desconfía de las «lecciones de la historia» ahí están los hechos económicos, las realidades precisas de los nacimientos y de las defunciones, de los cereales que se cosechan, de los paños que se fabrican, de los navíos que importan o exportan. Sin embargo los políticos del siglo XVIII no tuvieron más que una idea bastante confusa de estos dos métodos.

La historia no existe o apenas comienza a organizarse. Voltaire y luego algunos más, como veremos, crean la historia moderna. Hacen de la historia no la glorificación de un rey, de una dinastía o de algunas «almas grandes», sino la historia de una generación o de las generaciones. Pretenden que sea no elocuente o entretenida, sino ante todo exacta. Pero Voltaire y casi todos los demás, no siempre tuvieron el sentido histórico. Comprendieron bien que el rey no era la nación, que un congreso de diplomáticos no nos daba un conocimiento de las costumbres de un tendero o de las revueltas de un campesino. Pero entendieron mal que un tendero de Bagdad no era un tendero del Marais, y que un campesino de las cruzadas no se resignaba o no se rebelaba por las mismas razones que un «cabeza redonda» de Cromwell o un «agricultor» súbdito de Luis XV. Voltaire juzga los actos de un barón feudal o de un mandarín chino como si fueran los de un Fleury o un Turgot. Supone que un soldado de las Cruzadas tiene la misma alma mercenaria que un recluta a la fuerza de la Guerra de los Siete Años. Cuando Mably investiga los principios de una sociedad justa y feliz, no concibe que la justicia tenga un ideal cambiante y que existan

en los distintos pueblos modos muy diversos y no conciliables de ser feliz. Su espíritu se une «en el empíreo» con el de todos los grandes legisladores. «Busca la aprobación de Platón». Cree que está conversando «con Cicerón en Túsculo». Pero ni Platón ni Cicerón concebían el método histórico de la política. El método económico, en el siglo XVIII, era todavía más difícil de seguir. Nadie conocía la mayoría de las realidades económicas; no había más que encuestas elementales y ninguna estadística precisa; Francia, por otra parte, era infinitamente diversa y la verdad de una provincia era el error de una provincia vecina. Las informaciones metódicas apenas comienzan a aparecer a partir de 1760 y es dudoso que hubieran sido suficientes para apoyar conclusiones generales. Los escritores políticos, por tanto, intentaron otros métodos.

### *El método psicológico y el método naturista*

El primero era aquel que había permitido comprender bien, o al menos mejor, al elemento de las sociedades humanas, al hombre. Sobre la naturaleza del hombre, sobre la constitución de su espíritu, no se habían edificado más que sistemas vanos en cuanto que no se había discurrido de lo simple a lo complejo, y porque no se había distinguido lo que era primitivo de lo que sólo era una transformación de los elementos primitivos. Locke y luego Condillac parten de las sensaciones y demuestran cómo éstas engendran la atención, la memoria, el juicio, etcétera. Igualmente, la sociedad humana es una reunión de hombres que se han reunido para satisfacer necesidades elementales de vida común que yacían en ellos. Y necesidades indiscutibles, ya que ni las liebres, ni los leones viven en sociedad, y el hombre hubiera podido vivir como ellos. La tarea del filósofo será, pues, discernir en el espíritu humano —el espíritu de todos los lugares y todos los tiempos— estas necesidades elementales, estos instintos primitivos, y luego estudiar las mejores condiciones que puedan satisfacerlas racionalmente.

Este es el método que se encuentra ya más o menos confusamente en los viajes utópicos, en *l'Histoire des Sévarambes,* en la *Terre Australe,* en los *Voyages de Jacques Massé,* en *l'Ile de Calejava.* Denys Veiras, Tissot de Patot y demás suponen que hay sociedades humanas establecidas en algún lugar, razonablemente, para satisfacer las tendencias primarias y razonables del ser humano. En el fondo es el método de Rousseau en

su primer *Discours sur les sciences et les arts.* Otra cosa hay en este discurso del que volveremos a hablar. Pero Rousseau se propone sobre todo reencontrar en las exigencias actuales del hombre civilizado aquello que es primitivo, y por tanto letígimo (es decir, la vida familiar, la puesta en común de algunos intereses generales) y aquello que es una compliación, una perversión (la curiosidad intelectual, las artes, el lujo). Sobre todo es el método del *Esprit* de Helvetius y de los tratados políticos de Holbach. Ni Helvetius ni sobre todo d'Holbach han sido racionalistas puros; y diremos lo que han pedido a la observación y a la experiencia. Pero Helvetius se propone reconstruir, mediante la psicología universal del espíritu humano, la sociedad ideal. *Discours I: De l'esprit en lui-même,* en el que vemos que el espíritu es una materia plástica, la misma en todo lugar y tiempo y apta, por consiguiente, para adoptar todas las formas. Esto nos conduce al *Discours II: De l'esprit par rapport à la société,* en el que demuestra que el espíritu en sus formas particulares está modelado completamente por las condiciones sociales; y al *Discours III,* en el que se ve que mediante la educación se pueden formar las clases de hombres y por tanto las clases de sociedades que se quiera. D'Holbach, sin duda instruido por Diderot, no admite esta psicología un poco ingenua de Helvetius. Sabe que un espíritu, al nacer, aporta las predisposiciones poderosas de su raza, de su herencia. Pero a pesar de todo, hay —y él encuentra— (sobre todo en la *Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement,* 1773), necesidades primordiales, tendencias naturales y por tanto racionales cuya satisfacción puede proporcionarse racionalmente: instinto de sociabilidad que coexiste con el instinto egoísta, sentimiento inmediato de los sacrificios que debe aceptar el egoísmo para su propio interés, inseparable del interés común. El arte de legislar y de gobernar es el arte razonado de cimentar sobre estas necesidades primarias, permanentes, universales, los derechos y los deberes de la autoridad y de los ciudadanos, los métodos de educación, las recompensas, las penas, etc.

El segundo método ya no es estrictamente abstracto. Con mucha celeridad se aprendió en el siglo XVIII a desconfiar de los principios cartesianos y de la razón universal. Se reflexionó que no es muy cierto que una sociedad pueda reducirse a una suma de espíritus semejantes unos a otros, como el geómetra divide cien pies cuadrados en cien partes estrictamente idénticas. Ya no se parte, pues, de un espíritu primitivo, sino de la sociedad primitiva. Así se evita una hipótesis obscura, la del paso del egoísmo individual al espíritu social. Pero en cualquier

caso se procede enseguida por hipótesis y el método es análogo al método psicológico. El método psicológico intentaba eliminar todo lo que no fuese primitivo en el espíritu; el método social trata de encontrar lo que hay de primitivo en la complejidad de las sociedades contemporáneas. Es un método que se puede llamar naturista en el sentido de que pretende fundarse sobre el estudio de sociedades constituidas según las exigencias únicas de la naturaleza.

El gran maestro de esta doctrina es con seguridad J.-J. Rousseau, el Rousseau del *Discours sur l'origine de l'Inegalité parmi les hommes* (1754). No es, o no cree ser, un puro razonador. Quiere —como mostraremos— apoyar sus hipótesis sobre hechos. Pero pocos hechos tenemos, o pocos tenía Rousseau para reconstruir la sociedad primitiva. Por tanto completa. Supone. Llega, o cree llegar, a agrupamientos fundados sólo sobre la vida de familia, sobre el amor natural por la ayuda mutua, y que no conocen ni la propiedad ni la división del trabajo. Y luego van apareciendo, desde el momento en que se cultiva la tierra, la propiedad, la industria, el comercio, y con ellos la desigualdad, los vicios de los unos, la miseria y la envidia de los otros, el despotismo, los males sociales. *La Lettre à d'Alembert* es la aplicación a un caso particular, los males del teatro, de la tesis general.

Pero aunque Rousseau ha comunicado a la doctrina su brillo y su poder, aunque ha revelado sus profundas consecuencias, sin embargo apenas ha hecho otra cosa que recogerla. Era ya muy antigua en 1754. Y estos lejanos orígenes transforman, por un lado, su significado. Desde hacía mucho tiempo misioneros y viajeros visitaban salvajes que vivían o parecían vivir según la naturaleza, bajo tiendas o cabañas, sin teatro, sin libros, sin colegios y sin parlamento. Primero se habían descrito sus costumbres; luego, desde el siglo XVI (hay que leer a Montaigne), sobre todo a finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII, se las había juzgado y comparado. Y casi siempre la comparación se había inclinado a su favor contra la pretendida sabiduría de los civilizados. Incluso aquellos que alababan su simplicidad, su hombría de bien, y envidiaban su felicidad, no eran de esos viajeros a quienes no importa mentir puesto que vienen de lejos. Eran casi siempre misioneros, gentes serias, incapaces de pecar de mentirosos. Por eso razonar sobre sociedades según la naturaleza, despojar, por comodidad de la discusión, a los grupos sociales de las complicaciones de las sociedades civilizadas, no era en modo alguno ni para Rousseau ni para los que le preceden o le siguen, discutir en abstracto y partir de una hi-

pótesis. Por el contrario, era apoyarse sobre una realidad comprobada. Creer en la felicidad de las sociedades reducidas a las conveniencias más sencillas de la vida social, no era imaginar una utopía, era aceptar un hecho de observación.

De cualquier modo, utilizaron y abusaron de las informaciones. Hay desde el siglo XVII unas setenta obras dedicadas a hablar de los salvajes y a encumbrarlos. Desde 1700 aproximadamente hasta 1750 se cuentan por lo menos sesenta; y los autores dramáticos, narradores, novelistas, explotan con profusión este tema de las sabidurías y las felicidades de caribeños y hurones. Recordemos la *Ile de la Raison* de Marivaux, los troglodítas de las *Cartas persas,* los salvajes Abaquis del *Cleveland* del abbé Prévost, las *Aventures de M. Robert Chevalier, dit de Beauchêne,* de Lesage, la *Alsire* de Voltaire, las *Lettres peruviennes* de Mme de Graffigny. Después de Rousseau se multiplican los entusiasmos y los sentimientos. Ahí, como en otras cosas, Rousseau puso un acento. De algo que era sobre todo curiosidad o diversión, él hace un amargo lamento, una imperiosa nostalgia. Ya no se sueña en la vida según la naturaleza; se aspira a ella con violencia. Pero, por decirlo de alguna manera, no hay un poeta ni un novelista, ni un «legislador», ni un moralista que no escriba su idilio, su ficción, su tratado o su capítulo de tratado. Habría que citar un centenar de obras o de textos importantes, a los poetas: Saint-Lambert, Léonard, Perny; a los novelistas o narradores: Voltaire, Marmontel, Restif de la Bretonne, Dorat, Bernardin de Saint-Pierre; a los dramaturgos: Favart, Chamfort, etc. Casi todos los políticos están de acuerdo con Rousseau. Morelly (*Code de la nature,* 1775) estudia el «Estado del hombre al salir de las manos de la naturaleza» y «los admirables rasgos de humanidad de los pueblos de América», que «podrían con razón llamarnos salvajes a nosotros». Mably hace la defensa de los salvajes de los Estados Unidos contra los pueblos que cultivan el comercio y ansían sus riquezas. Reynal admira sucesivamente a los paraguayos, los indios, los caribeños, los hotentotes. Brissot de Warville canta las alabanzas de la ley de la naturaleza y de Taití. Delisle de Sales está de acuerdo con Brissot. Linguet, que detesta a los filósofos, sin embargo los estima tanto a ellos como a los salvajes. Los satíricos, que se multiplican a partir de 1770, convierten sus sarcasmos en lirismos a favor de los salvajes: «¡Oh!, ¡felices naciones! ¡Oh!, ¡hombres amables! ¡Qué sencillez en las leyes y las costumbres!» (Rouillé d'Orfeuil, *L'Alambic des lois,* 1773).

### *Las consecuencias de los dos métodos*

Los dos métodos, el psicológico y el «naturista», llevaban a consecuencias muy diferentes en apariencia. El análisis del espíritu humano revelaba un progreso evidente. Racine, Locke, Newton, eran superiores a los brujos de los salvajes e incluso a los «filósofos» y a los astrónomos de los persas y los egipcios. Eran muy superiores a ellos no por el «entusiasmo» o el «sentimiento», sino por la razón. La inteligencia metódica y razonadora es la que ha asegurado el progreso del espíritu humano. ¿Por qué entonces no creer que también puede asegurar el progreso colectivo, el progreso social? Luego las sociedades tienen ante sí un porvenir «filosófico» que puede ser preparado por los filósofos y por aquellos que les escuchen. La mayoría de los filósofos creyeron en este futuro, en su propio papel y en el de sus discípulos. Escribieron no para la masa que durante mucho tiempo será incapaz de comprenderlos, sino para los que pueden instruir a las muchedumbres, darle leyes, formar sus costumbres. La gran esperanza de Voltaire, d'Alembert, Helvetius, d'Holbach y del mismo Diderot es que vendrá un día «en el que los filósofos serán reyes, o al menos los reyes filósofos». El progreso social por tanto está en una organización racional de las sociedades por la inteligencia filosófica. Esta esperanza se adivina en el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* en el que d'Alembert expone el progreso del espíritu humano. Se desarrolla en el *Esquisse d'un tableau de l'esprit humain* de Condorcet (1794). Parece como si todo el esfuerzo humano hubiera tenido como motivo el preparar la razón de un Condorcet y sus amigos y que su misión fuera, en recompensa, conseguir la felicidad de los hombres.

La conclusión del método naturista en apariencia conduce a lo contrario. Porque al descubrir las formas elementales de las sociedades humanas, no las considera rudimentarias. Enseña, por el contrario, que a menudo son las mejores y que la desgracia del hombre es no haber sabido conservarlas. El progreso no está tanto en el perfeccionamiento de las sociedades como en la renuncia a esos pretendidos perfeccionamientos. No es un paso adelante sino un paso atrás. Y esta vuelta, en vez de aumentar el papel de la inteligencia, suprimirá por el contrario todas las actividades del espíritu que sean inútiles o peligrosas. A veces no se arredraron ante las consecuencias más brutales.

Este no fue el caso de Rousseau, digan lo que digan Voltaire e innumerables críticos tras él. Había explicado que el hombre jamás fue

tan dichoso como en la época en la que recorría las sabanas, en pequeños grupos familiares, sin poseer otra cosa que su arco o su cayado. Pero dijo y repitió veinte veces que no podía remontarse el curso de los tiempos y que las sociedades no pueden plegarse a las demostraciones de los filósofos. Es posible detener a las sociedades en la pendiente fatal; no se las vuelve a colocar en el equilibrio primordial. Cada vez que Rousseau escribe para la acción concreta, para Ginebra en la *Lettre à d'Alembert* o *Les lettres de la Montagne*, para los corsos en la *Lettre à M. Buttafoco*, para los polacos en las *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, piensa en ginebrinos, corsos, polacos contemporáneos, no en «ciudadanos del mundo» y en aprendices salvajes. El *Contrat social* (*Contrato social* en lo sucesivo) es una obra aparte de la que volveremos a hablar. Pero hubo antes de Rousseau, y después de él, pensadores más audaces, que no vacilaron en proponer la abolición de formas entre las más antiguas de la vida social, como la de la propiedad. La *Histoire des Sévarambes*, el *Télèphe* de Pechmeja (1784) evocan el comunismo sólo como una utopía novelesca. El *Testament* del cura Meslier, que circula como manuscrito desde 1730, el ministro d'Argenson hablan ya del asunto con mayor seriedad. Sobre todo Morelly en su *Basiliade* (1753) y su *Code de la nature* (1755) propone que se retorne a él: «Leyes fundamentales y sagradas: en la sociedad, nada pertenecerá singularmente ni en propiedad a nadie, sino las cosas de las que haga un uso actual, ya sea para sus necesidades, ya para su placer o su trabajo diario». En tiempos cercanos a la Revolución, los inventores de sistemas —son múltiples y algunos se recrean visiblemente en lo extravagante— esbozan o precisan sistemas socialistas. Pero en fin de cuentas, no son más que audacias o fantasías completamente dispersas con escasos lectores sin que su influencia sea notable antes de la Revolución. Además casi siempre los dos métodos lejos de seguir caminos divergentes tomaron senderos por los que muy pronto se encontraron.

Sin cesar de creer en los progresos del espíritu humano y en el porvenir de la razón filosófica, los defensores de este progreso llegaron sin dificultad al consenso de que en los perfeccionamientos aparentes de nuestros cerebelos civilizados, no todo era de la mejor ley. Entre las ideas más racionales a primera vista podían mezclarse muchos «prejuicios»; y la razón de los civilizados es posible que tuviera mucho que aprender de la razón «natural». Los salvajes nos muestran en estado puro, por decirlo de algún modo, el sentido común universal del que la razón filosófica no es más que un hábil perfeccionamiento. Por eso

Voltaire, que no tiene mucha simpatía por los salvajes de Rousseau, puede mostrar tanta indulgencia por los suyos: «Mi temor es no poder alcanzar el sentido común natural de este niño casi salvaje (el hurón ingenuo)». Por eso Diderot, que no tiene el menor deseo de renunciar ni a las artes ni a las ciencias, ni siquiera a la propiedad, se divierte en hacernos un cuadro escandaloso y emotivo de la felicidad de los Tahitianos. Por otro lado, los partidarios de la sociedad «natural» no niegan la mayoría de las veces que no se puede retornar a la naturaleza pura; en el estudio de ésta sólo pueden encontrarse indicios. Unicamente la razón filosófica es capaz de distinguirlos, interpretarlos, deducir consejos para el presente. De este modo unos y otros vuelven a encontrarse para dar su confianza a la «filosofía».

Es, pues, mucha verdad que esta filosofía es una fuerza abstracta de razonamiento que pretende legislar en lo absoluto, para lo absoluto. Tocqueville, Taine luego, Cournot y un gran número después han insistido sobre esta afición de la especulación del siglo XVIII por las políticas abstractas. Con toda razón han recordado que casi todos nuestros filósofos —sea que añoren el estado de la naturaleza, sea que desconfíen de él— tomaban como punto de partida un contrato o un pacto social concluido por la razón y ordenado a una existencia social «racional». Este contrato racional aparece en el «*Contrato social*» de Rousseau; está en Mably, está en d'Holbach (*Politique naturelle.* Discours I, § 6: *Du pacte social*). Pero este pacto es un razonamiento, no es una realidad. Y Tocqueville, Taine, Cournot, se han asombrado o indignado de que nuestros filósofos hayan hecho de este modo una «política abstracta y literaria», de que hayan ignorado las realidades invencibles de las tradiciones sociales, de que al razonar fuera del tiempo hayan lanzado hacia utopías absurdas a la vida nacional, hasta ese momento modelada por el tiempo e incapaz de vivir sin él. «¡Pavoroso espectáculo!». No es mi papel decir si fue benéfico o funesto. Pero es fácil demostrar que tal como lo vieron, sólo existió en la imaginación de Cournot, Taine o Tocqueville. Hay en el siglo XVIII un amor profundo por el razonamiento abstracto. Pero hay también una necesidad nueva y por ello más ardiente y más profunda todavía por las realidades, por las observaciones y la experiencia.

TERCERA PARTE

# EL ESPIRITU NUEVO, LA OBSERVACION Y LA EXPERIENCIA

## Capítulo Primero

# EL SENTIMIENTO DE LA DIVERSIDAD Y DE LA COMPLEJIDAD HUMANAS

NOTA HISTORICA: Montesquieu (1689-1755) fue consejero y luego presidente del Parlamento de Guyenne. Primero vivió en Burdeos o en París recorriendo salones, interesándose por las ciencias (leyó en la Academia de Burdeos algunas memorias sobre las *Causas del eco,* el *Funcionamiento de las glándulas renales,* el *Peso de los cuerpos*). Publica en 1721 sus ingeniosas y mordaces *Lettres persanes* que le ganaron inmediatamente gran fama. Deja Burdeos por París, publica un *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* (1722), el poema en prosa galante del *Temple de Gnide* (1725) y es elegido miembro de la Academia. En 1726 vende su cargo de presidente, viaja en 1728-1729 a Alemania, Austria, Hungría, Italia, Suiza, Holanda, observando, tomando notas y permanece en Inglaterra durante los años 1729 a 1731. A su regreso se instala en su castillo de la Brède, desde el que publica en 1734 las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* y en 1748 *L'Esprit des lois,* que tuvo una resonancia prodigiosa. Enfermo y medio ciego, no publicó después más que opúsculos.

Los dos principales autores de óperas cómicas, muy célebres en el siglo XVIII, fueron Favart (1710-1792), que escribió *La Chercheuse d'esprit* (1741) y luego, sin duda en colaboración con su mujer, *Annette et Lubin* (1762), *Les Moissonneurs* (1764), etc., y Sedaine (1717-1797), que escribió *Rose et Colas* (1764), *Les Sabots* (1768), *Le déserteur* (1769), etc., y un «drama», *Le philosophe sans le savoir* (1765).

## *La geografía y la historia*

El espíritu clásico es en parte el sentimiento y la búsqueda de identidades. Ni Racine, ni Boileau, ni Descartes dudan que haya una belleza y una razón universales y permanentes y que la Fedra de Eurípides, la de Racine o una Roxane del Gran Serrallo puedan comprenderse exactamente y hablar el mismo lenguaje. Sin duda, desde la época clásica se tienen reservas, hay curiosidades e inquietudes. Pero en conjunto, la filosofía y la literatura clásicas suprimen el tiempo y el espacio. Sin embargo el siglo XVIII hizo cuanto pudo por recobrarlos.

Es en primer lugar el siglo de los viajes: Voltaire visita Inglaterra, Alemania, Suiza y, más o menos, Holanda. Montesquieu viaja durante tres años por Alemania, Suiza, Italia, Inglaterra. Rousseau irá, sin desearlo o de mala gana, a Italia, Alemania, Inglaterra. Diderot visita Holanda, Alemania, Rusia. Beaumarchais realiza sus intrigas a través de Europa, de España a Inglaterra o a Austria. Holbach conoce Alemania e Inglaterra. Condillac es preceptor del príncipe de Parma. Bernardino de Saint-Pierre es casi un «dromómano», perseguido por su humor inquieto por toda Europa. Chénier conoce Inglaterra y visita Italia. Para aquellos que o no viajan o no pueden ir demasiado lejos hay toda una literatura que multiplica los viajes documentales y pintorescos. Es la colección, que se edita durante más de setenta años, de las *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères.* Es la obra en veintiún volúmenes publicados a lo largo de veinticinco años *Histoire générale des voyages,* del abbé Prévost, que le proporcionó más lectores y más dinero que sus novelas. Son las lujosas publicaciones de los volúmenes en folio, enriquecidos con numerosos grabados: *Le Voyage pittoresque de la Grèce,* de Choiseul-Gouffier; *Les Tableaux topographiques, pittoresques, etc., de la Suisse,* de J.-B. Delaborde y Zurlauben; *Le Voyage pittoresque de Naples et de Sicile,* del abbé de Saint-Non, e innumerables relatos, memorias, diarios que conducen al lector a través de los continentes y los océanos. También es la época en la que se reanudan los grandes viajes marítimos de descubrimientos que apasionan a la opinión pública. Evidentemente se lee *Le Voyage autour du Monde,* del almirante Anson, las exploraciones de Cook o de Bougainville.

Las obras de grandes escritores, serios o jocosos, reflejan esta afición por los viajes a lo largo del vasto mundo. Las novelas, los cuentos, las tragedias, dramas, comedias, óperas cómicas son, una y otra vez, de orientales, chinos, egipcios, peruanos, indios, o pretenden serlo. No

hay duda que el exotismo en ellos muy a menudo no es más que un artificio o un disfraz. Babilonia es París y los derviches nuestros sacerdotes. Pero con frecuencia también el exotismo es sincero. Se hace un esfuerzo por no ser ya ni parisino, ni francés, ni europeo; ni civilizado. En vez del hombre de todos los países, se quiere pintar al que no es en modo alguno de nuestro país. Se pide al lector que reflexione sobre la diversidad de las costumbres, sobre la infinita variedad de los usos y las creencias. Los persas de las *Cartas persas* de Montesquieu tienen de verdad ideas de los persas sobre el matrimonio y las relaciones entre los sexos. Voltaire quiso realmente ser chino en *L'Orphelin de la Chine* y americano en *Alzire,* igual que Mme de Graffigny es o se esfuerza por ser peruana en las *Lettres d'une Péruvienne,* Saint Lambert inca en *Les Incas* y muchos otros hurones, algonquinos, caribeños, bárbaros o tahitianos. Chénier proyecta escribir *L'Amerique.* Los poemas descriptivos de Raoucher y de Saint-Lambert evocan los desiertos, las selvas vírgenes, los trópicos. El *Voyage à l'Ile-de-France,* los *Etudes de la nature* de Bernardin de Saint Pierre son estudios de naturalezas sorprendentes que nos conducen desde las estepas heladas a las riberas espléndidas de las «Islas». La *Historia natural* de Buffon es un viaje a través de todos los climas. Hay quizá en el hombre un principio permanente y universal. Pero cada vez más se está de acuerdo en que hay una parte animal que cambia y se comienza a creer que ésta arrastra a la parte espiritual.

La historia viene, por su parte, a confirmar la geografía. El sentido histórico, como hemos dicho, se ha desarrollado muy lentamente y hasta ahora ha sido vacilante y con frecuencia ingenuo. Sin embargo se adquiere muy rápidamente y con bastante profundidad el sentimiento de la diversidad de los tiempos. Voltaire en este punto ha creado de verdad —o ha terminado de crear— la historia moderna. Su *Essai sur les moaurs et l'esprit des nations* es un estudio juicioso y penetrante sobre la diferencia de las costumbres y del espíritu a través de las razas y los tiempos. Es verdad que no comprendió todo. Fue incapaz de distinguir aquello que molestaba muy profundamente sus prejuicios de filósofo y de polemista. Ignora las fuerzas místicas. No comprende que las naciones y las razas puedan ser congregadas, mantenidas o levantadas por creencias que razonablemente son irracionales, pero que en la práctica son fuerzas bienhechoras. De este modo ha dicho muchas tonterías sobre la Edad Media, sobre el Oriente, sobre cuanto desconcertaba sus hábitos de análisis y de «sentido común». A pesar de todo escribió su ensayo para demostrar que las costumbres humanas son

infinitamente diversas y que hay «espíritus» y no un espíritu de las naciones.

Con más claridad aún que el *Essai sur les moeurs, El Espíritu de las leyes* de Montesquieu impuso la idea de que para comprender la historia y las instituciones de los hombres era necesario fijarse no en las semejanzas, sino en las diferencias. Sin lugar a dudas, *El Espíritu de las leyes* está conducido en parte e incluso deducido por la razón raciocinante que pretende derivar de la diversidad de las leyes humanas la unidad y la simplicidad de las leyes racionales. Montesquieu no estudia los despotismos, las monarquías, las repúblicas, sino el despotismo, la monarquía, la república; y está convencido, o da esa impresión, de que todas, desde Pekín a Londres, y desde los esquimales a los persas, descansan sobre el principio que descubre la razón de Montesquieu. En *El Espíritu de las leyes* hay también un ideal de la organización de las leyes que tiene la apariencia de un ideal racional. Este bello «equilibrio de poderes», esta sabia combinación de fuerzas que actúan y de fuerzas que estabilizan, está bien construido como teoría abstracta del gobierno perfecto. Sin embargo detrás de la teoría está —y ningún lector lo ignora— la realidad precisa y viviente de Inglaterra. Detrás del estudio del principio despótico, monárquico, republicano está el estudio histórico y realista de los despotismos, las monarquías, las repúblicas. Está la demostración de que la humanidad no tiene un poder completo para elegir razonablemente su principio de gobierno. Está mandada por el «clima» y la raza. Sobre todo, ni la teoría de los gobiernos ni el equilibrio de poderes son la parte esencial de la obra de Montesquieu. Tampoco es, aunque se haya dicho, la que ha tenido más influencia; la sabia armonía de la constitución inglesa fue muy pronta y enérgicamente discutida. Lo que más le sedujo, y sin duda prefirió Montesquieu, fue el estudio no de lo que aproxima, sino de lo que hace que las leyes sean diferentes.

Son los libros en los que Montesquieu estudia sucesivamente cómo deben adaptarse las leyes al clima, al «terreno», al «espíritu general». Es, en una palabra, la teoría realista que Montesquieu opone a las teorías racionales de un Grotius, de un Puffendorf y otros muchos. Ya no busca la ley más conforme teóricamente a la naturaleza y la razón del hombre. Las leyes son «las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas». Es decir que hay tantas relaciones como cosas. Estas cosas son el clima ardiente o frío, el suelo fértil o estéril, montañoso o llano, marítimo o continental, el espíritu general, es decir, las

costumbres creadas poco a poco por las generaciones sometidas a ese clima y a ese terreno; y necesariamente serán muy diferentes según se esté en China o en Francia, en Holanda o en Italia. Para ellos serán buenas las leyes que estén basadas sobre estas diferencias y no sobre lo que mediante el razonamiento pueda encontrarse de común entre un chino, un francés, un holandés y un italiano. La mitad de *El Espíritu de las leyes* es un estudio «geográfico», si se puede decir así, de las leyes. No es un razonamiento sobre las leyes, sino una observación realista sobre las leyes.

A los sistemas abstractos, al racionalismo teórico y funesto de los filósofos del siglo XVIII, Taine opuso las realidades que configuran las almas humanas sin preocuparse por lo que entre sí puedan semejarse: el ambiente, la raza y el momento histórico. Pero es precisamente en el siglo XVIII cuando se organiza la teoría del ambiente y de la raza por Montesquieu y otros muchos. Taine reconocía que él no la había inventado. Creía, sin embargo, que antes de él no era más que una teoría marginal y dispersa. Al contrario, durante el siglo XVIII es una idea común, discutida largamente, perfeccionada. Modela en cierto modo a la literatura, la política y la filosofía. La teoría de los climas ya está esbozada en el erudito Baillet, Fénelon, Chardin, La Motte-Houdart, Huet, Fontenelle, el abbé Dubos, a fines del XVII y en el primer tercio del XVIII. Muy pronto se precisa con Voltaire (pese a sus reservas), d'Argens, Turgot, Diderot. Muy pronto se divulga en discusiones y disertaciones en las que parece como si el mismo Taine estuviera razonando. «Lo que produce las grandes obras, dice Diderot, es... la feliz influencia de las costumbres, de los usos y del clima». Ossian, explica Turgor, es el clima de la Caledonia. «El hombre de genio, demuestra Helvetius, no es más que el producto de las circunstancias en las que el hombre se ha encontrado»; así, se explica el que se haya dejado de lado a Corneille después de haberle admirado tan vivamente, cuando sus personajes eran «análogos» al espíritu del siglo. La *Bibliotheque des romans* se propone ofrecer una «pequeña geografía literaria». En 1765 el abbé Pichon publica la *Physique de l'histoire,* y en 1769 L.-Castilhon desarrolla sus *Considérations sur les causes physiques et morales de la diversité du génie, des moeurs et du gouvernement des nations.*

## *La literatura*

Si los climas y las razas actúan sobre las leyes y las costumbres de las naciones, también influyen en la literatura. Y la literatura puede hacer sentir estas diferencias a los que no viajan por Italia, Inglaterra u Oriente, es decir a la gran mayoría. Porque los libros les llegan mediante traducciones. Pero en el siglo XVIII, sobre todo en la segunda mitad, la literatura se hace realmente «cosmopolita». Así se afirma para alegrarse o para lamentarse. Sin duda se han leído siempre en Francia obras extranjeras. Nuestro siglo XVI es en buena parte deudor de Italia y algo menos de España; nuestro siglo XVII lo es de España y algo menos de Italia. El siglo XVIII olvida a España y conserva Italia. Pero el siglo XVI y el XVII leían a españoles e italianos porque se parecían a los franceses. Nunca dijeron: los leemos porque son extranjeros, para cambiarnos a nosotros mismos. En el siglo XVII, por el contrario, la curiosidad se pasea a través de los pueblos más diversos por el placer de la diversidad. «Leo, decía La Fontaine, a los que son del Norte y a los del Mediodía». El Norte para él no era más que una expresión estilística y no atravesaba el Sena. En el siglo XVIII es Inglaterra, Alemania, Escandinavia y todos los pueblos que tienen algo escrito. El gusto cosmopolita se convierte en una manía. Es la «anglomanía» y la «extranjeromanía». El movimiento en seguida se hace poderoso. A partir de 1750 es irresistible.

Para mostrar la profundidad del movimiento, sería necesario enumerar todas las traducciones o adaptaciones de obras inglesas, suizas, alemanas, persas o hindúes, holandesas o danesas. Su lista sería interminable. Digamos únicamente que desde 1750 hasta la Revolución, se traducen o adaptan más de cien novelas inglesas. He contado las novelas catalogadas de quinientas bibliotecas privadas desde 1750 hasta 1760. Las que con más frecuencia se encuentran son (después de las *Lettres péruviennes* de Mme de Graffigny), las novelas de Richardson y de Fielding. Si se hace la estadística de las nueve novelas que más a menudo aparecen en catálogo, se encuentran 1698 volúmenes de novelas inglesas contra 497 de novelas francesas. El Manual bibliográfico de la literatura francesa de M. Lanson, que es ante todo un Manual y por necesidad se atiene a lo esencial, enumera 20 traducciones del español, 52 del italiano, 245 del inglés, 76 del alemán, 20 de literaturas diversas. Se funda el *Journal étranger* para dar a conocer las literaturas extranjeras; pero hay publicaciones periódicas como el *Année littéraire,* de Ar-

naud y Suard, el *Journal encyclopédique* que dan mucho espacio a las reseñas de obras no francesas.

Evidentemente a través de los ochenta años entre 1700 y la Revolución hay evoluciones, discusiones y retrocesos. Algunos extranjeros no son tenidos en cuenta o apenas lo son porque sólo son extranjeros de apariencia o porque las traducciones eliminan de ellos lo que no es estrictamente del gusto de Francia. Sin embargo el hecho es que, aunque continúe siendo profundamente francés, el gusto se va haciendo insensiblemente primero y audazmente después, un gusto diferente e incluso un gusto que llega a ser la negación del gusto, de la regla, de la razón clásica. Hacia 1770 o 1780 no existe escuela literaria romántica porque los rebeldes no están agrupados y porque para justificar las teorías audaces sólo han escrito obras mediocres. Pero se condena y se injuria a cuanto luego despreciarán los cenáculos románticos; y se reivindica casi todo lo que creen haber descubierto.

Pese a algunas reservas, continúa el principio clásico de que existe un modelo inmutable de la belleza. Siempre ha habido un buen y un mal gusto que permanecen intactos y cuyas reglas precisas pueden ser descubiertas con mucha exactitud. Sobre este punto, la disputa entre antiguos y modernos opone no doctrinas, sino interpretaciones de la Doctrina. Boileau, Racine, La Bruyére y los demás afirman que los antiguos han descubierto y aplicado estas reglas con tal perfección que los modernos tienen que imitarlas y a lo más que llegan es a igualarlas. Perrault, La Motte y Fontenelle piensan, por el contrario, que la ciencia de lo bello, como todas las ciencias, tiene que progresar con el tiempo y la experiencia y que los modernos son capaces de escribir mejores tragedias y mejores epopeyas igual que hacen mejores matemáticas y mejor astronomía. Pero sigue siendo el mismo objeto el de sus investigaciones: lo bello absoluto. «De lo inmutable bello», dice Perrault:

«Las brillantes ideas
están en un gran palacio cuidadosamente guardadas».

Hacia 1730, sin embargo, se empieza a creer que nadie descubrirá este palacio, porque no existe. Se percibe que todos los que pretenden haber entrado en él lo describen de modos muy diferentes. Aún podría darse cierta apariencia de concordia si sólo se leyera a Sófocles, Virgilio, Horacio, Racine, Boileau, los griegos, los latinos o los escritores del gran siglo. Pero se descubren *Las mil y una noches,* Milton, Swift,

Shakespeare, Dante. Aunque se diga que son «bárbaros», hay que constatar que los admiran los ingleses y los italianos. ¿No quiere decir esto que lo bello es «relativo» y que no hay un gusto «absoluto»? Antes de 1750 se duda ante esta doctrina escéptica. Por un lado se apuntala lo bello permanente que por otro se destruye. Pero sin embargo el escepticismo está ya próximo a imponerse. El abbé Dubos, en un célebre libro que en pocos años se hizo clásico (*Réflexions sur la poésie et sur la peinture,* 1719), se detiene en ideas que confirman las de Boileau: los grandes escritores griegos, latinos, franceses han encontrado lo bello, lo más perfecto e incluso lo único. Pero de nada sirve analizarlo y enseñarlo por la razón. Se lo «siente» y no hay otra prueba de este sentimiento que su existencia y su permanencia. Hacia 1750 los teóricos no se ponen de acuerdo con exactitud sobre lo que hay que dejar al sentimiento y dar a la razón. Pero es ya doctrina común, vulgar e incluso escolar que es imposible creer en una belleza permanente, en reglas metódicas y universales del gusto. Diderot escribe un artículo para su *Enciclopedia —Beau-bello—* que adjunta al *Prospectus* que le sirve de espécimen. Es, por tanto, un ejemplo de método que no fue elegido para escandalizar a los lectores. Diderot hace en él, sin nombrarlos, un juicio a los Boileu, y a los Perrault; demuestra la imposibilidad de lo bello universal; concluye que hay doce razones para que los hombres difieran en su concepto de lo bello. No es una audacia de la filosofía o del romanticismo de Diderot. Cuando se mira de cerca, se percibe que el artículo en su mayor parte no es otra cosa que una inteligente compilación de las teorías de aquellos a los que Diderot nombra o no, como el P. André, Hutcheson, Schaftesbury, el P. Buffer y otros. La mayor parte de estos discutidores son o han sido directores de colegio; lo que dicen es lo que se enseña. Decididamente ya no se cree que lo bello pueda ser demostrado ni determinado únicamente por la razón.

Pero puede existir, lejos por otro lado de una filosofía de lo bello, en la práctica literaria. Y ese espacio es recorrido muy deprisa. Desde 1760, y más ampliamente desde 1770, se cuentan por decenas los tratados o los capítulos y por centenas las observaciones y las burlas con las que se reniega de los preceptos más queridos de Boileau.

Las reglas, incluso las más venerables, son abolidas o se derrumban. Muy a menudo los dramas de Diderot, de L.-S. Mercier, de Baculard, de Arnaud y de los demás respetan la regla de las tres unidades. Con frecuencia también se la olvida o desprecia; y con ella todo el edificio de las reglas se viene abajo. «Un genio iluminado por luces profundas

juzga su utilidad antes de someterse a ellas... Reglas, preceptos, costumbres, nada le detiene; nada retarda la rapidez de su carrera, que desde su inicio tiende a lo sublime. Porque su gusto es el *gusto del genio* y su belleza es la *belleza del genio.* Y este genio es como una roca cuya altura aterra por lo escarpado; su cima, que desborda con mucho a la base, parece suspendida en los aires...». Así habla Séran de la Tour en 1762. Y él todavía guarda las buenas formas. Otros como L.-S. Mercier (1778) o Dorat-Cubières (1787) fueron más insolentes. «¿Qué me importa ese revoltijo de reglas?... ¿Pensáis que tengo necesidad de todo esto para orientarme en mi inspiración poética?». «Flota, por fin, en los aires la bandera de la guerra literaria... Richardson me conmueve de muy distinta manera que todas las tragedias del divino Racine... He ahí un montón de blasfemias». Pero Racine «ha matado al arte».

Para resucitar el arte, se renuncia a «respetar al espectador», al escrúpulo de «hablar al alma y no al cuerpo». Los mismos autores franceses de comedias hacen saber, sin el menor asomo de ironía, que tienen aguas espiritosas a disposición de las damas que se desvanezcan. Y para provocar esos desvanecimientos se prodigarán los patíbulos, las habitaciones decoradas de negro, los féretros, las calaveras y los aparecidos, todo el amasijo del melodrama que veinte años después van a ilustrar Pixérécourt y el bulevar del crimen.

Hasta el estilo y la versificación se deslizan por la pendiente que conduce de la regla a la libertad, de la «razón» a los «derechos del genio». J.-J. Rousseau se burla del estilo noble y de esos franceses almas de cántaro que no quieren emplear la palabra *cántaro.* Pero en las fechas en las que se está burlando de ellos, los puristas, a pesar de no pocas resistencias, ya han comenzado a perder pie. Los mismos autores de los «grandes poemas», de esos «poemas descriptivos» que ocupan el lugar de la epopeya, reivindican el derecho de poder decir todo, aun en verso, con palabras de todo el mundo. No solamente Chénier y Saint-Lambert, que son filósofos, o Roucher, que es «alma sensible», también Delille, que además de sacerdote es director de colegio y gloria de la Universidad, abre audaz la poesía a la ensalada, al berro, a la carreta, al estiércol, a los bueyes, «a la vaca fecunda».

Que ya no degrada ni vuestros parques ni mis versos.

La cesura del alejandrino sigue la suerte de las nobles palabras y de las perífrasis. La versificación de Chénier, que arrebatará a los románticos, no es ni más ni menos atrevida que la de Roucher, del Fontanes del antiguo régimen, del mismo Delille. Emplea con más frecuencia el encabalgamiento y menos las pausas que preceden o siguen al hemistiquio, las separaciones ternarias, el paso al verso siguiente de palabras para completar el sentido. La libertad del verso había sido exigida e intentada cincuenta años antes de las *Feuilles d'automme* cuya versificación no es mucho más audaz que la de Roucher o Fontanes.

Finalmente —y esta batalla es como el símbolo de los nuevos tiempos de la literatura— se discute, se refuta y se injuria al jefe centenario de la razón clásica. Hay una polémica en torno a Boileau muy viva en la que a Boileau se le trata más duramente que lo que se había tratado a Saint-Amand o a Scudéry. Tiene defensores verdaderamente ilustres. La Academia en 1785 hace un concurso para su exaltación, y Daunou, que resulta coronado, no escatima elogios. Pero los mismos académicos y los escritores más académicos tienen sus dudas y lo defienden sin fuerza. Voltaire, Marmontel, La Harpe y otros afirman que fue un gran hombre y que sus lecciones permanecen, pero cuando ya no piensan en la insolencia de sus adversarios, cuando escuchan a su demonio escondido, confiesan que Boileu era frío y demasiado prudente para ser grande. Aparece «después de las obras maestras». Otros atestiguan que era estúpido y «hacen sonar la alarma contra él». «Ningún ímpetu, ninguna poesía, ningún calor». «A todo joven que sienta alguna predisposición para la composición hay que recomendarle como primer paso que eche al fuego todas las poéticas comenzando por la de Boileau». Es la opinión de Mercier o de Cubières, pero también la de muchos otros. Hasta en Neuchâtel de Suiza «no hay ni el más pequeño enano de nuestra literatura que no se crea muy superior a Boileau». Lo bello razonable y la poética de la razón están a punto de derrumbarse.

## Capítulo Segundo

# LAS CIENCIAS EXPERIMENTALES

NOTA HISTORICA: Buffon (1707-1788) nació en el castillo de Montbard, en Borgoña. Después de una juventud bastante agitada, se dejó cautivar por el estudio de la física y de la historia natural. En 1739 fue nombrado intendente del Jardín del rey (Jardín de las plantas). Los tres primeros volúmenes de su *Histoire naturelle* aparecieron en 1749 (Teoría de la tierra y observaciones generales sobre la generación y sobre el hombre). Luego publica sucesivamente *Les Quadrupédes* (1753-1767), *Les Oiseaux* (1770-1783), *Les Minéraux* (1783-1788). Algunos *Suppléments* aparecieron entre 1774 y 1779 (uno de ellos *Les Epoques de la nature*, 1778). Buffon tuvo numerosos colaboradores: Daubenton para las descripciones anatómicas, Guéneau de Montbéliard y el abbé Bexon para los pájaros, Guyon de Morveau y Faujas de Saint-Fond para los minerales.

Entre los principales sabios o vulgarizadores del siglo XVII hay que citar sobre todo a Réamur (*Memoire pour servir à l'histoire des insects*, 1734-1742, 6 vols.) y al abbé Nollet (*Leçons de physique expérimentale*, 1743, 8.ª edición en 1775; *L'art des expériences ou avis aux amateurs de la physique sur le choix, la construction et l'usage des instruments*, etc., 1770).

### *Los adversarios de la ciencia experimental*

Mucho antes del siglo XVIII se había hablado de historia natural y de física. Sin remontar hasta Plinio, en la literatura de la Edad Media

abundan los *bestiarios.* Reúnen incansablemente los prodigios y las maravillas, las historias de sirenas, de hidras de siete cabezas y de dragones que hablan. Sería un error creer que la credulidad de los autores o de los lectores del siglo XVIII era menos ingenua. Se cree en perros habladores, en el basilisco cuya mirada mata como un tiro de pistola, en la fuente de Bohemia que deja de manar cuando toca sus aguas una mujer impura, en multitud de testimonios diversos sobre los engaños del diablo o las bondades de la Providencia. Están convencidos en especial de que la Providencia ha disputado toda la naturaleza para que sea la historia de su poder y su bondad. Apenas se cree ya, en la segunda mitad del siglo XVIII, en la mirada del basilisco y en el pudor de las fuentes. Pero la historia natural continúa siendo obstinadamente un capítulo de la teología. Una buena parte de los geólogos que han precedido a Buffon, cuya historia de la tierra éste pone en duda, son teólogos de oficio. Uno de los libros más importantes de la primera mitad del siglo XVIII, del que Chateubriand todavía sacará fruto, es *L'Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature,* de Nieuwentyt (1725). Otra célebre obra es *Le Spectacle de la nature* de Pluche, especie de lecciones de cosas cuya suprema lección es enseñar la sabiduría de Dios que hizo diferentes verdes en las plantas para reposar nuestros ojos, y organizó las mareas para que los barcos pudieran entrar en puerto. Al mostrar su ternura sobre las bondades de la Providencia que dio al melón su forma para que fuera más cómodo comerlo en familia, Bernardin de Saint-Pierre no hace otra cosa, a finales de siglo, que continuar la tradición más común. Podrían enumerarse docenas de físicos y naturalistas que se sirven de los animales, de las plantas, de las piedras, de las estrellas para explicar y justificar *El Génesis,* la Biblia y los misterios, explicar el diluvio y el arca de Noé y refutar, si es necesario, a Galileo, a Copérnico y a Newton.

Cien o ciento cincuenta años antes se tenía un método más seguro para refutar a Galileo, el de obligarle a callarse. Podían renovarse las insolencias de Galileo, y físicos impíos podrían dar explicaciones sobre la historia del mundo y de los misterios de las cosas que no fueran conformes con *El Génesis* y los teólogos. Esto es lo que ocurrió con un tal de Maillet en su *Telliamed* (1748). Pero de Maillet mezclaba con ideas ingeniosas tanta invención que no corría peligro de convertirse en una autoridad. Bastó con condenar sin estrépito su libro, bastante obscuro. Con Buffon las cosas eran mucho menos fáciles. En su *Histoire de la terre,* dice d'Argenson, «contradice realmente al Génesis en todo». Si no

lo contradice explícitamente, es muy difícil ver cómo pueden estar de acuerdo sus explicaciones con los textos sagrados. Sin embargo M. de Buffon fue célebre enseguida. La *Historia Natural* fue exaltada como una obra inmortal. La ciencia, en vez de ser la sierva de una teología majestuosa, entraba ruidosamente en contradicción con ella o al menos se declaraba independiente. Los teólogos se inquietaron. «Los devotos, dice d'Argenson, están furiosos». Y pasando de las opiniones a los actos, la Sorbona condenó catorce proposiciones sacadas de la *Historia Natural* (1751). Era algo diferente de una condena platónica. La consecuencia podía ser, en breve plazo, la condena del libro, su destrucción e incluso el arresto de Buffon. Buffon detestaba los «chismorreos teológicos». Propuso a los doctores «sorbónicos» fórmulas de sumisión con las que rechazaba todo cuanto pudiera ser contrario a la narración de Moisés. Las fórmulas fueron aceptadas, publicadas al comenzar el cuarto volumen y los tres primeros continuaron vendiéndose con libertad.

Pero la polémica no evolucionaba en favor de Moisés y de los teólogos. La *Histoire de la terre* continuaba exponiendo sus «hechos» y sus «observaciones», sin preocuparse de saber si estaban confirmados por *El Génesis*. La opinión comenzaba a creer que no era suficiente, para refutar observaciones y hechos, la decisión de un consejo de teólogos. Era, pues, necesario buscar otra cosa.

El método más ortodoxo, pero también menos seguro, fue el de demostrar que Moisés había previsto a todos los geólogos y que la ciencia no hacía otra cosa que confirmar la revelación. «Todos los descubrimientos, los más seguros, los más comprobados, contribuyen admirablemente bien a confirmar las verdades de hecho sobre las que se basa la religión». Lo cual, por otra parte, era una declaración de que la ciencia era inútil o, como en el pasado, una simple criada de la teología. Pero la curiosidad y las vocaciones científicas eran demasiado fuertes. Se buscaron otras soluciones. La primera fue el dejar completa libertad al espíritu humano en la investigación científica; el escrúpulo religioso, la teología, sólo intervendrían *después*. De este modo la curiosidad científica queda libre provisionalmente; la religión es sólo un control. «Me he propuesto, dice el ginebrino Deluc, observar únicamente como naturalista los fenómenos que ofrece la superficie de nuestro globo, descartando por completo la relación que puedan tener con la religión por el problema del diluvio universal... Jamás he utilizado otros medios que no fueran los que emplean los hombres que van so-

los a la investigación: conocimientos, principios, hechos, consecuencias; y jamás he mezclado en ellos a la *Autoridad.* Ahora que he dicho todo sobre este asunto... examinemos qué relación tienen entre sí la Naturaleza y la Revelación». Sólo había una dificultad, la de que la Naturaleza pudiera no estar completamente de acuerdo con la Revelación; y los desacuerdos surgían a primera vista. No había un naturalista que pudiera creer que el mundo se había formado, por ejemplo, en seis días. Se saldrá del problema por el método de la *interpretación.* La sabiduría divina se había expresado necesariamente en lenguaje humano, en palabras cuyo sentido no puede ser determinado rigurosamente. Los sabios podían por tanto investigar, debajo de un término vago, un sentido preciso que estuviera de acuerdo con sus descubrimientos. Además, esta sabiduría divina se había expresado brevemente. Sólo había revelado las grandes líneas; había abandonado a la curiosidad humana el cuidado de fijar los detalles. Este método de interpretación tuvo un éxito rápido. Es el de Buffon, que en las explicaciones previas a sus *Epoques de la nature* demuestra que los *días* del Génesis no pueden tener otro sentido que el de períodos o épocas. Había sido antes el de Pluche; es ocasionalmente el del piadoso Needham, el del no menos piadoso Bonnet y el que simulan adoptar la *Enciclopedia,* Boulanger, de Holbach. «Si vuestras razones deducidas de la misma naturaleza de las cosas son fuertes y urgentes, podéis apartaros de la letra en las explicaciones de la historia de la creación por Moisés y podéis incluso sin exponeros a la censura». «No se puede dudar de la naturaleza del diluvio..., pero parece que, sin apartarse del respeto debido al testimonio de las Sagradas Escrituras, está permitido al naturalista examinar si el diluvio ha sido realmente la causa de los fenómenos de los que hablamos».

El método era cómodo, pero evidentemente muy peligroso. No inquietaba a protestantes como Deluc o Bonnet, familiarizados con el libre examen. Era más amenazador para la ortodoxia católica adherida al principio de autoridad. La Sorbona deliberó para saber si debería condenar las *Epoques* de Buffon, pese a sus explicaciones. Sólo se contuvo por el temor al ridículo. Además, la más amplia explicación podía no conseguir poner de acuerdo a Moisés con los hechos. Se llegó, pues, a otra convicción, mucho más segura, y que tendría un éxito más prolongado y sin duda eterno. Es la de que hay verdades de diferentes géneros, que no tienen por qué completarse ni controlarse, que se desarrollan en planos paralelos, separados para siempre: las verdades de la

fe o del corazón, y las verdades de la ciencia o de la razón, las verdades para la conducta de la vida, «pragmáticas», y las de la inteligencia constructiva, de la explicación del mundo. Podemos, pues, ser cristianos por un lado y sabios por otro, creer a la vez nuestros libros sagrados y nuestros dogmas, nuestras observaciones y nuestras experiencias, aunque se contradigan. Tal fue el convencimiento de casi todo el mundo a partir de 1750, de Needham, del abbé Nollet, de Réamur, de Diderot y de otros. Los sabios «tienen generalmente dos condiciones, la de católico y la de físico. Como católicos, dicen, respetamos la autoridad de los sagrados libros y nos sometemos sin examinarlo a cuanto nos propone la fe; pero como físicos, creemos que podemos atrevernos a hacer hipótesis que, por contrarias que parezcan al texto sagrado, no dejan de parecernos verosímiles».

Cómoda solución que tenía otro mérito: podía ser —y lo era— sincera. No en Diderot, sino en grandes sabios, en Nollet, Needham, Réamur e incluso, sin duda, en Buffon. Era decisiva y apaciguadora. De este modo la ciencia había librado su última batalla contra la teología, o mejor, contra los despotismos de la antigua teología. Se había liberado.

## *La organización de la ciencia experimental*

La victoria no la había conseguido más que por sus propios méritos. Antes de vencer a los demás se había vencido a sí misma, es decir, había renegado de sus antiguos ídolos y se había impuesto una severa disciplina.

La ciencia pretendía ser un esfuerzo para comprender y explicar el mundo. Pero no era la primera en intentar esta explicación. La escolástica la daba todos los días con seguridad. Pero precisamente lo que ya no se quería era seguridad. Con algunos razonamientos que pretendían ser lógicos, sin observar nunca nada, la escolástica daba explicación de todo lo visible y lo invisible. No había hecho otra cosa que amontonar palabras en las que los espíritus del siglo XVIII no veían otra cosa que un murmullo de sílabas: «Saber si la materia fecunda o el elemento sensible está en un acto mixto. Si la unidad específica de una ciencia parte del motivo por el que consentimos en sus conclusiones», parecían no ya problemas científicos sino pamplinas. La escolástica había sido atacada desde finales del siglo XVII. Los ataques se multiplicaron

durante todo el siglo XVIII. Contra ella se juntaron no sólo los filósofos sino también gentes muy piadosas como el abbé Pluche, Trembley, el abbé Fromageot, el presidente Rolland y muchos otros pedagogos: «Andamiaje pueril..., caos monstruoso..., recurso del error y de la mala fe». En la segunda mitad del siglo XVIII la escolástica se hunde en el ridículo. Desaparece casi por completo no de la filosofía, sino de la enseñanza científica de los colegios.

Pero había que vencer a otra escolástica; era la de los sistemas, el ansia del espíritu humano que no se resigna a ignorar y construir el mundo y la verdad universal. Durante mucho tiempo los sistemas habían sido toda la ciencia. «Hay dos cosas necesarias, escribe en 1719 el regente Denyse, en el estudio de la física: la experiencia y el razonamiento; nosotros vamos a comenzar por el razonamiento». Es el método que sigue un gran número de físicos que incluso se ahorra el esfuerzo de continuar por la experiencia. Y se publican en abundancia *Memorias sobre el principio físico de la regeneración de los seres, del movimiento, de la gravedad y de la atracción; Discurso filosófico sobre los tres principios, animal, vegetal, mineral; Disertaciones sobre el mecanismo eléctrico universal de la naturaleza en relación con la física, la metafísica, la política y la moral,* etc. Pero estos ridículos sistemas y todos los sistemas, pronto quedan desacreditados. «He oído decir, escribe Condillac, que uno de estos físicos, sintiéndose feliz de haber encontrado un principio que explicaba todos los fenómenos de la química, se atrevió a comunicar sus ideas a un experto químico. Después de haber tenido la gentileza de escucharle le dijo que sólo tenía una dificultad que ponerle, que los hechos eran completamente distintos de lo que él suponía. —Bien, replicó el físico, enseñádmelos a fin de que yo os los explique». Mucho antes de Condillac estos físicos eran objeto de burla. Los filósofos y los que no lo son se unen para vapulear los sistemas universales que ponen en lugar de los hechos y de las experiencias las quimeras de sus razonamientos. «No hagamos sistemas». «Tenemos demasiada prisa para construir sistemas». «Las personas sensatas desprecian lo que se llama física sistemática». El afán de generalizar es una «manía», y los que la padecen son «sistematizadores». Esta es la opinión unánime de centenas de filósofos, físicos, naturalistas, escritores de diarios, directores de colegios, oscuros o famosos, de Fontenelle, del *Journal des Savants,* del *Journal de Trévoux,* de Diderot, de Berthier, del abbé Feller, del P. Bougeant, de Mairan, de Nollet, Deluc, Bertrand, Condorcet, etc. El *Traité des systémes* de Condillac es un tratado contra los sistemas.

Incluso se dio en esta polémica un episodio resonante. Nosotros consideramos a Buffon como sabio escrupuloso. Pero los sabios del siglo XVIII lo condenaron muy a menudo como «aventurero» de la ciencia, como «sistematizador» cuyo ejemplo era peligroso. Su *Historia natural* comenzaba con explicaciones generales, con sistemas universales: una *Histoire de la terre* que pretendía explicar todo sobre la formación de la tierra, teorías sobre la generación y los mecanismos animales, que pretendían hacernos comprender todos los misterios de la vida. Para colmo, Buffon atacaba a los naturalistas que, como Linneo, se limitaban a describir y a clasificar, a los *nomenclatores.* Proclamaba su gran amor por las «grandes perspectivas» y por las «perspectivas del espíritu». Los sabios contemporáneos le respondían, casi unánimemente y sin modales, que sus grandes perspectivas no tenían más que un inconveniente, el de ser novelas y sandeces. «Apenas me apartaré de los sentimientos del público, escribe en 1772 el abbé Nonnotte, al decir que M. de Buffon sólo ha pretendido darnos una novela en su historia de la teoría de la tierra». Es, efectivamente, el sentido de decenas de críticos notorios y de muchos que son desconocidos, el de Grimm, de Diderot, de d'Alembert, del químico Rouelle, de Nonnet, etc. Réamur aconsejó al abbé de Lignac que publicara en 1751 y 1756 las *Lettres à un Américain,* que son una violenta crítica de Buffon, y el *Traité des animaux,* de Condillac, es un tratado contra las teorías animales de Buffon.

En oposición a los «sistemas generales» se establecieron desde muy pronto los principios y los métodos de la ciencia experimental. En Francia es conocido Bacon desde finales del siglo XVII y con más precisión en la primera mitad del siglo XVIII. Pero hasta 1750 aproximadamente no se vulgariza su filosofía de la ciencia experimental. No se había esperado hasta esta fecha para precisar el papel de los hechos de las experiencias y de las hipótesis en la verdadera ciencia. Buffon, en una *Introducción* a una traducción de la *Estática de los vegetales* del inglés Hales (1735), Deslandes al adaptar un discurso de Van Musschenbroek en su tratado *Sur la meilleure manière de faire les expériences* (1736), habían propuesto reglas casi tan rigurosas como las reglas clásicas de Stuart Mill. «Puedo decir, incluso, que en cuestiones de física tanto deben buscarse las experiencias como temerse los sistemas... Mediante las experiencias finas, razonadas y continuas se fuerza a la naturaleza a descubrir sus secretos; todos los demás métodos nunca han dado resultado». Y Deslandes, como Buffon, determinan, muy exactamente,

lo que son esas experiencias finas, razonadas y continuas. Puede decirse que hacia 1750 estas ideas baconianas y newtonianas se han convertido en un lugar común. En 1749 se hace la traducción de una *Gramática de las ciencias filosóficas o análisis abreviado de la filosofía moderna basado en experiencias,* del inglés Martin, que es una especie de manual escolar con preguntas y respuestas, y un manual casi moderno de la ciencia experimental.

Con la teoría se dan también ejemplos resonantes. Buffon, a pesar de arriesgarse en sus «discursos» y «grandes perspectivas», al menos intenta justificarlas con hechos precisos, con observaciones minuciosas, con experiencias pacientes, como por ejemplo sobre el enfriamiento de las masas de hierro. Es un gran trabajador y en el siglo XVIII esto se sabe. Dos libros de historia natural son además tan célebres como su *Historia natural.* Son las *Memoires pour servir à l'histoire des insectes,* de Réaumur (1734-1742), y las *Memoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce, à bras en forme de cornes,* de Trembley (1744). Ambos son colecciones de observaciones y de experiencias atentas y rigurosas. En el campo de la física experimental, Dagoumer había hecho ya en 1701 experiencias públicas muy seguidas. Pero el abbé Nollet fue sobre todo su vulgarizador, de temprana celebridad. En 1734 comienza un curso del que elimina «toda jerga y toda especulación», en el que sus argumentos son palancas, lentes, hornos, máquinas neumáticas. Es escuchado por personas de «toda edad, sexo y condición». Se le encarga de dar lecciones al duque de Chartres y al delfín. Finalmente en 1753 se crea para él en la Universidad de París una cátedra de física experimental que fue, dice un contemporáneo, «una escuela de amor a la filosofía».

Sólo hubo en la práctica una tentación a la que esta filosofía experimental resistió malamente: fue la de creer que al descubrir las leyes de la naturaleza, sacaba a la luz las infinitas bondades de la Providencia. Hubo pocos mecanicistas, como Diderot, que afirmasen que el encadenamiento de causas y efectos sirve o perjudica los intereses humanos por azar. Si Bernardin Saint-Pierre pudo hacer gala de los prodigiosos candores de su optimismo, fue porque tenía la complicidad de casi todos sus contemporáneos. *Todo ha sido creado para el hombre* es el espíritu e incluso el título de centenares de obras o de capítulos. Las ballenas son peligrosas para los navíos, pero el tiburón es el enemigo de la ballena, «por consiguiente todos los animales han sido formados para el hombre, aunque nosotros no siempre conozcamos sus propiedades y

su uso». Hasta aquellos que, como Diderot, Condillac, Bertrand, son materialistas o auténticos sabios, no resisten al placer de creer que, si la naturaleza dejada a sí misma es indiferente a la felicidad del hombre, la física y la historia natural están destinadas únicamente para obligarla a servirnos. Y aceptarán de buen grado la afirmación de Leclerc (1763), de que el sabio «sólo estudiará la naturaleza para utilizarla». La filosofía experimental no quiso separarse de la filosofía «económica», «humanitaria» o social.

### *La difusión y la influencia de la ciencia*

Las ciencias experimentales hubieran podido defenderse y organizarse en un círculo de sabios, de teólogos y de algunos filósofos, sin interesar al gran público. Sin embargo, en el siglo XVIII suscitaron tanta curiosidad como los filósofos. Y sin duda tuvieron más fieles.

Los filósofos las estudiaron con asiduidad, con tanta al menos como estudiaron a Descartes, Spinoza o Locke. Voltaire se dedica con preferencia a las matemáticas. El es, por ello, quien contribuye más que nadie a dar a conocer a Newton a los franceses y quien destaca el mérito esencial de Newton: no dar por sentado nada que no sea inmediata, constante y exactamente verificado por los hechos. Los primeros trabajos de Montesquieu son memorias de física y de fisiología para la Academia de Burdeos. Diderot tuvo siempre una curiosidad viva y penetrante por todas las ciencias de la naturaleza. Sigue cursos de anatomía, de fisiología y los cursos del químico Rouelle durante tres años. Fue uno de los que pusieron de moda los modelos anatómicos en cera de Mlle Biheron y nos dejó importantes *Eléments de physiologie.* J.-J. Rousseau, cuando decide instruirse a sí mismo, en los Charmettes, aprende junto con las matemáticas, astronomía y medicina. Como resumen de sus lecturas, redactó unas largas *Institutions chimiques.* D'Holbach es un reputado químico que traduce media docena de obras de química, metalurgia, etc. Hemos hablado del tratado del filósofo Deslandes sobre las experiencias. Las obras de Condillac, de Turgot, de Condorcet, prueban constantemente que estaban familiarizados con los más importantes trabajos de la física, la química y la historia natural contemporáneas.

Los grandes sabios, y hasta sabios modestos de la época, fueron pronto célebres en todos los públicos. Se lee en casi todas partes *Le*

*Spectacle de la nature* de Pluche, la *Histoire des insectes* de Réaumur, las obras de física del abbé Nollet. Buffon sobre todo está nimbado de una gloria prodigiosa. Para los que no son sabios, es «el Plinio y el Aristóteles de Francia». Hay decenas de poetas que cantan sus grandezas en verso. El rey eleva sus tierras a la categoría de condado. Se erige una estatua a Voltaire en vida, pero lo mismo se hace con Buffon, para quien, entre los poetas famosos, se propondrá una inscripción digna de su genio. Ferney, Clarens, la calle Plâtriere, en la que vive Rousseau, son lugares de peregrinación. Pero también lo es Montbard. Cuando Buffon muere, Montbard recibe sus cenizas como las de un héroe. Durante un año estuvo erigida una capilla fúnebre, con todos los cirios encendidos, en la colina que mira a su castillo. Las gentes se acercaban a su estudio, dice un contemporáneo, «como a un templo, cuyo guardián era su viejo criado y su hijo el pontífice».

El entusiasmo por las ciencias experimentales es universal. Convienen en ello innumerables testimonios. «Las obras de física hoy día son tan bien acogidas por el público, que se está seguro de que serán siempre de su gusto cuando se les presenta algo cuya materia está elegida con discernimiento. Hoy el estudio que más se cultiva es el de la historia natural». Algunos héroes de novela se arrojan «a cuerpo perdido» al «furor de la historia natural». «La ligera capa instruida de las sociedades de este tiempo se retiró del lado de la erudición para inclinarse del lado de las ciencias». Para esta ligera capa, al igual que para las gentes serias, existe el placer de visitar los gabinetes. El Gabinete del rey o Jardín del rey o Jardín de las plantas se hizo célebre gracias a Buffon. Pero hay muchos más. Y Dezallier d'Argenville indica, en 1780, setenta y dos que son nuevos. El príncipe de Condé está muy orgulloso del que dirige Valmont de Bomare. También hay cursos públicos muy frecuentados. Valmont de Bomare abre el suyo en 1757; a causa de la afluencia de público tiene que desdoblarlo en 1769. Sigaud de la Fond, Brisson, Maubert de Gouvest, dan en París cursos de física experimental. También existen en las provincias. Las damas arden por instruirse en la ciencia de los Nollet, los Réaumur y de los Buffon. Para ellas se habla, para ellas se escribe. En el castillo de Brienne, por ejemplo, en 1779, Deparcieux llega todos los años de París para pasar seis semanas o dos meses y «dar cursos a las damas». Hay centenares de tratados, memorias, diccionarios de física y de historia natural; pero hay decenas de ellos que son Manuales, Lecciones, Cursos, para uso de «gentes del mundo», «al alcance de todo el mundo» y hasta para «jóvenes señoritas».

Porque el estudio de las ciencias experimentales penetra en la enseñanza. Bastante tímidamente en la práctica oficial. Desde hacía mucho tiempo, de dos años de filosofía, uno, o algunos meses de uno de ellos, estaban dedicados a la «física general y particular». Pero ésta no era más que una rama de la filosofía escolástica: el profesor de filosofía y el de física, además, eran la misma persona. Después de la expulsión de los jesuitas la regla general en casi todas partes es que haya un profesor de filosofía y un profesor de física. No hay duda de que los dos años de filosofía no forman parte del ciclo regular de estudios; no los hacen más que la mitad y a veces una cuarta parte de los alumnos. Pero para la enseñanza de esta física se va restringiendo cada vez más la «física general», que no es más que una metafísica de la materia, en beneficio de la «física particular» o experimental. En un gran número de colegios se estudian los tratados que redactó Nollet para la enseñanza, se compran «máquinas», de las que en muchos casos tenemos el inventario. Es verdad que con demasiada frecuencia los créditos son débiles o ridículos y el «gabinete» rudimentario. Sin embargo los teóricos de la pedagogía y los maestros de pensionado fueron más audaces. Fuera cuentos de la abuela, fuera fábulas de La Fontaine, dice uno: de dos a cuatro años, Buffon; a los cuatro años, la física. Desde los ocho años, dice otro, física experimental. Un *Traité de l'éducation des femmes* dedica sus tomos III y IV a la física experimental. El abbé de Fromageot expone a Mme de Sainte-Valérie, primera maestra de pensionistas de la Abadía de Port-Royal, las razones que le movieron a dar un lugar en su programa a la ciencia experimental: «Yo hice entrar la historia natural y la física como partes esenciales de la educación; las veía como dos fuentes inagotables de satisfacciones, y como el antídoto más seguro contra el aburrimiento y la pereza».

Los sabios, los filósofos, los autores de diarios, incluso, o los pedagogos, para justificar el estudio de la física experimental y la historia natural dieron razones más serias que las de Fromageot. Nunca quisieron ver en ellas sólo un remedio contra el aburrimiento, sino una disciplina del espíritu, una fuerza moral. «El estudio de la física, dice el filósofo Deslandes, es una de las más nobles y más virtuosas ocupaciones del espíritu humano. Al que es sensible a la dignidad de su ser y dueño de su alma con tranquilidad, le gusta considerar las obras de la naturaleza y analizarlas con curiosidad; pasa sus días de la manera más agradable porque todo le ofrece placeres puros, limpios y exentos de los amargos reproches que trae consigo la voluptuosidad». Deslandes era

filósofo, pero Bertrand era pastor y habla como él: «No tengo miedo en decir que la moral y la historia natural son, junto a los asuntos de la revelación, el objeto más importante de los conocimientos humanos». Y el frívolo e imprudente *Mercure* entona en 1781 este himno: «Un naturalista auténtico es el hombre que atormentado por el amor de la verdad y que por no concebir otra dicha que la de conocerla, la busca con toda clase de fatigas; el que abrasado por interrogar a la naturaleza, supera valerosamente todos los obstáculos que puedan ocultarla: ni la rapidez de los torrentes, ni la anchura de los ríos, ni el aspecto altivo de los roquedales más inaccesibles, ni el choque de los elementos desencadenados pueden detenerlo».

El estudio de las ciencias experimentales viene a ser una especie de nueva religión, con sus renuncias y sus éxtasis. El conocimiento de la naturaleza, dice Buchoz, que no era un filósofo, «es, por decirlo de algún modo, el anticipo de la felicidad celestial; en cuanto se disfruta una vez, se avanza en la luz y se lleva una vida tan deliciosa como si se encontrara en un paraíso terrenal». Para este dios y sus fieles se sueña con elevar Templos. Templos que a menudo serán literarios y construidos con versos. Voltaire y Bonnet piden a las gentes de letras que «se ejerciten en asunto tan digno». Chénier comienza el *Hermès* y Lebrun-Pindaro un poema sobre *La Nature*. Diderot y al abbé Saury reclaman arquitecturas más tangibles: «sería digno de un gran príncipe erigir un palacio a la naturaleza, en el que se guardaran todos los objetos dignos de la atención de los naturalistas... Qué espectáculo sería el que estuviera expuesto en un solo lugar todo lo que la mano del Todopoderoso ha derramado por la superficie de la tierra». M. Viel acometió la empresa de realizar este espectáculo y publicó el proyecto, plano y alzado, de un enorme monumento consagrado a la gloria y la enseñanza de la historia natural.

A él se llevará un espíritu transformado por las ciencias experimentales, liberado del pasado, preparado para el porvenir. «Naturaleza, rima Fabre d'Eglantine,

> ¡Naturaleza! si, lo percibo, es el dichoso estudio
> Que únicamente alimenta el alma, libera a la razón
> De los hierros, de los prejuicios, y de la opinión».

Podría creerse que los únicos que se quejaron de los hierros y de los prejuicios fueron los filósofos. Pero muchos otros que no eran fi-

lósofos tenían el mismo lenguaje y pueden yuxtaponerse las convicciones y las esperanzas de Condorcet, que es enciclopedista; de Roucher, que es «alma sensible» y poeta; de Nollet y de Leclerc, que son sacerdote y canónigo. «Lo más importante quizá (de los beneficios de la ciencia) es el haber destruido los prejuicios y haber enderezado de algún modo a la inteligencia humana... El sabio esperará pacientemente que la observación le aporte la palanca fatal que destruya desde sus cimientos el edificio del error y sepulte bajo sus ruinas a su infortunado arquitecto. Digamos que entonces los errores locos que degeneran a la especie humana y la entregan de pies y manos a la superstición, digamos que estos errores huirán para no volver a reaparecer jamás». Es finalmente un completo programa de «filosofía positiva» el que dibujan los elogios que de Buffon escribió su secretario Humbert-Bazile y Condorcet: «Situado en un siglo en el que el espíritu humano, revolviéndose en sus cadenas, las ha aflojado rompiendo algunas... M. de Buffon parecía que no tuvo participación en este movimiento. Sin embargo creyó que el mejor modo de destruir los errores en metafísica y en moral era el de multiplicar las verdades de observación en las ciencias naturales; que en lugar de combatir al hombre ignorante y testarudo lo necesario era inspirarle el deseo de instruirse».

## Capítulo Tercero

# EL ESPIRITU POSITIVO, LOS HECHOS Y LAS LECCIONES DE LOS HECHOS

NOTA HISTORICA: Diderot nació en Langres en 1713. Su padre era cuchillero y además rico. Hizo unos excelentes estudios y luego vivió de dar lecciones, de marrullerías y miseria para poder estudiar a su gusto. Publicó una traducción del *Ensayo sobre el mérito y la virtud* de Shaftesbury, bastante anodina, y después de los *Pensamientos filosóficos,* que son bastante menos. Denunciado como ateo por su párroco y su comisario de policía permanece encarcelado durante tres meses en el castillo de Vincennes, como consecuencia de la publicación de la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749). Luego publica, anónimamente, sin que nadie le inquiete, los *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754); *De la suffisance de la religion naturelle* (1770); el *Entretien d'un philosophe avec Mme la duchesse de **** (1776); el *Essai sur la vie de Sénèque, le philosophe.* Después de su muerte se han publicado opúsculos inéditos (entre ellos *Le Rêve de d'Alembert*). Se ocupó de la crítica literaria al escribir el *Eloge de Richardson* (1761), unas *Réflexions sur Térence* (1762) y teorías poéticas y dramáticas *(Entretiens sur le Fils naturel, Discours sur la poésie dramatique, Paradoxe sur le comédien).* Intentó aplicarlas al teatro componiendo dramas mediocres (*Le Fils naturel,* 1757; *Le Père de famille,* 1758), el último de los cuales tuvo un gran éxito. Hasta después de su muerte no se publicaron sus novelas: *La Religieuse* y *Jacques le Fataliste* en 1796, *Le Neveu de Rameau* en 1823. Asimismo no se conoció hasta después de su muerte la crítica de arte, crónicas de los *Salones* que escribía para la *Correspondance littéraire* de Grimm.

La gran tarea de su vida fue la publicación de la *Encyclopédie* —La Enciclopedia—. Unos libreros de París querían publicar una traducción de la *Cyclopaedia* del inglés Chambers. Diderot, al que éstos se dirigieron, tuvo la idea de

organizar una obra original que fuera un gran Diccionario razonado de los conocimientos humanos. Se asoció con d'Alembert, consiguió la colaboración de Voltaire, J.-J. Rousseau, Montesquieu, Turgot, etc. El primer volumen apareció en 1751 con un *Discours préliminaire* de d'Alembert. Este diccionario fue terminado en 1766. Tiene 17 volúmenes en folio, 5 volúmenes de suplementos y 11 de planchas.

Léase E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*, 1927.

## *La filosofía sensualista*

El espíritu clásico se encontró con el racionalismo cartesiano. En él halló una justificación y nuevas energías. Sin embargo la experiencia apenas representa papel alguno en la filosofía de Descartes. La única demostración válida es la evidencia racional. Para comprender la subida del mercurio en el tubo de Torricelli y la naturaleza del vacío, de nada sirve experimentar, basta con razonar. Durante mucho tiempo este cartesianismo pareció una doctrina audaz y peligrosa. Pero desde 1740 apenas es algo más que un recuerdo histórico. Una filosofía de observación, el sensualismo de Locke, la ha reemplazado.

Descartes decía: «Confiemos en la razón; es infalible». Pero ¿por qué es infalible y más que el silogismo de los escolásticos? ¿No es necesario justificarla? «No acepto como verdadero, continúa Descartes, más que lo que conozco que es verdadero». Pero ¿qué es conocer? ¿Cuál es la naturaleza de este juicio de verdad? ¿Es una operación tan sencilla y tan segura? Lo que para Descartes es evidente no lo es en modo alguno para un niño, para un salvaje, para un exaltado. Por tanto es necesario examinar los derechos de la razón, estudiar el mecanismo del conocimiento, juzgar en resumen, por un análisis preciso, el juicio. Es lo que Locke se propuso hacer al observar la formación y el juego del «entendimiento humano».

Los resultados del análisis son considerables. Para establecer los fundamentos de los derechos de la razón, Descartes supone, sin examen y sin prueba, que es inmutable y universal. Es una realidad perfecta en todos y desde el comienzo, «innata». Es la misma en el niño, en el hombre inculto, en el salvaje que en Descartes; sólo que está dormida, inutilizada. Pero Locke no cree que todas las ideas de la razón

sean innatas. Las que nos parecen más necesarias son a menudo no solamente ignoradas sino contradichas. Los niños, los idiotas, los salvajes, no tienen ninguna idea de Dios; para tales salvajes el comer a sus enemigos es un acto de piedad. Por tanto examinemos más de cerca nuestras facultades intelectuales. Veremos que el niño no tiene ninguna de ellas o al menos que no tiene sino vagas aptitudes, sin formas precisas. Percibe sensaciones, hace la experiencia de ellas, las guarda en la memoria; por la memoria de estas experiencias adquiere lo que no era en modo alguno innato: la atención, la comparación, el juicio, el razonamiento.

Conclusión: antes de construir el mundo por el espíritu, hay que conocer este espíritu. Se aprende a conocerlo por la observación, y la observación nos revela que se ha formado por la experiencia. En una palabra, la filosofía consiste menos en razonar que en observar los hechos y los encadenamientos de los hechos. Esta filosofía de los hechos, *sensualista* (porque se apoya sobre los hechos de las sensaciones), tuvo una profundísima influencia en el siglo XVIII. Hemos dicho que el *Ensayo sobre el entendimiento humano* ya era conocido desde finales del siglo XVII. En el XVIII, Voltaire, en multitud de ocasiones, hizo un entusiasta elogio de Locke. Todos los filósofos le admiran tanto como él: d'Argens, cuya obra *La Philosophie du bon sens* es la filosofía de Locke y cuyo índice de las *Lettres juives* incluye una página de citas de Locke (y media página de citas de Gassendi); Vauvenargues, Deslandes, y hasta aquellos que no son «filósofos» como el P. Buffier. Después de 1750 no decae el entusiasmo. Diderot es un eco de Voltaire: «Su filosofía parece ser, en relación con la de Descartes y de Malebranche, lo que es la historia en relación con las novelas». Rousseau, que estudia el *Ensayo* en las Charmettes, se acuerda constantemente de Locke en su *Emile.* D'Holbach se refiere al «profundo Locke». Para Saint-Lambert es «el más sabio y más ilustre de todos los preceptores del género humano». Helvetius confiesa la «analogía de sus opiniones» con las de Locke; y de hecho se contentó con aplicar sus métodos con torpe rigor.

Además hubo un «Locke francés» cuya influencia sirvió para precisar la de Locke. El *Traité des sensations* de Condillac (1754) fue célebre desde entonces. Evidentemente seguía el método de Locke. Quería saber si las «facultades del alma», si las formas de nuestra inteligencia eran innatas o si se habían formado lentamente por la experiencia de los sentidos. Pero iba más lejos y más metódicamente que Locke. Locke no siempre había sido un realista; había expuesto una metafísica

y una religión a las que llamaba «racionales», pero en las que nada tenían que ver la observación y la experiencia. Condillac es muy sinceramente espiritualista y devoto, pero nunca habla de religión; no es objeto de la filosofía. Locke no cree en las «facultades innatas»; habla sin embargo de aptitudes primitivas. Para Condillac no hay nada innato. No hay en el espíritu al nacer nada más que la aptitud animal de percibir las sensaciones, y esta aptitud es muy general (dada por Dios y que nos distingue de los animales) para sacar provecho de ellas, pero no por el desarrollo de una fuerza interna, sino por las solicitaciones de la experiencia. Condillac estudiará por tanto el progreso de estas experiencias. Cuando nace, el espíritu humano es como una estatua, una simple forma. Hagamos que viva la estatua; démosle el sentido del olfato. Con la experiencia que obtenga de los olores, de los placeres y repugnancias del olor, la estatua adquirirá la atención, la comparación, el recuerdo, el juicio, la generalización, etc. El estudio de los demás sentidos y de la colaboración de los sentidos nos permitirá comprender bien cómo todas nuestras facultades son adquiridas, y adquiridas «por el exterior», por la influencia de las realidades situadas fuera de nosotros. «Es, concluye el filósofo Höffding, el ensayo más decisivo que nunca se haya hecho para hacer derivar todo de la experiencia».

Añadamos (no ha sido suficientemente subrayado) que Condillac no se contentó con apelar a la observación interior, con lo que pese a todo mantiene un carácter abstracto porque se «suponen» los estados de alma de la estatua o del niño. No había cultivado las matemáticas. Se interesaba vivamente por la historia natural. Escribió contra Buffon un *Traité des animaux* justamente porque culpaba a Buffon de explicar los animales mediante sistemas preconcebidos más que con observaciones precisas. Se apoya, tímidamente por cierto, sobre la experiencia del ciego de nacimiento de Chedelsen, sobre experiencias de localización del dolor, de ilusiones de los sentidos, de resonancias armónicas. Entra en el camino de la psicología experimental.

Condillac fue amigo y asiduo de los filósofos del siglo XVIII, que le admiraron extraordinariamente. Voltaire le iguala a Locke. Rousseau le coloca «entre los mejores pensadores y los más profundos metafísicos de su siglo». Diderot le considera «más claro que Locke». Se le cita constantemente o se le alude en las obras del abbé de Prades, Helvetius, d'Holbach, Robinet, Delisle de Sales, Beaurieu, etc.

Faltaba sin embargo dar un paso para que la filosofía quedara vinculada sólidamente a las ciencias experimentales, cuyo triunfo, a partir

de 1750 llenó todo el siglo XVIII. Diderot lo dio. Si el entendimiento se forma en nosotros por las sensaciones, las sensaciones son cosas o materiales o en estrecha dependencia de la materia, es decir de los nervios, del cerebro. Ahora bien, en física, en historia natural se experimenta con la materia y mediante estos experimentos se descubren las explicaciones. ¿Por qué no iba el filósofo a intentar el mismo método? Diderot cree que es posible y necesario. «Todo en nosotros es experimental», escribe a Mlle Volland, y los *Pensées sur l'interprétation de la nature,* la *Lettre sur les aveugles,* la otra *sur les sourds et muets* y obras que escribió luego para sí mismo, precisan el método y lo llevan a consecuencias extremas. Para comprender la sensación es necesario comprender la vida en sus formas más elementales: «Hay que comenzar por clasificar los seres, desde la molécula inerte, si existe, hasta la molécula viva, el animal microscópico, el animal planta, el animal, el hombre». En el animal y el hombre, las sensaciones dependen de los órganos; habrá por tanto que observar la constitución de estos órganos, seguir las experiencias que crean en ellos lo que llamamos enfermedades como la ceguera, la sordera, el sueño, la histeria, las intoxicaciones; provocar, si es necesario, estas experiencias. En una palabra, la filosofía debe fundarse sobre la fisiología, la historia natural, la medicina. Los mejores filósofos serán un ciego de nacimiento que sea capaz de comparar su experiencia con la de los hombres normales, o un médico tal como era Bordeu o podía serlo. Así podremos llegar a una explicación no ya racionalista y abstracta de la vida, sino materialista, es decir apoyada por completo en experiencias que se bastan a sí mismas, sin intervención de un principio espiritual inasible y por tanto arbitrario: el ser vivo es un agregado de seres elementales; se ha perfeccionado por la acción misma de la vida, «los órganos producen necesidades y recíprocamente las necesidades producen órganos»; estas necesidades producen de modo semejante y desarrollan los órganos llamados espirituales, las pretendidas facultades del alma que evolucionan, varían, se modifican exactamente como los órganos materiales, es decir que no «son nada fuera de sí mismos». La filosofía no es más que una rama de la ciencia, de la ciencia experimental, de la ciencia de la materia.

Los demás filósofos, materialistas o no, carecen de la sagacidad de Diderot. Tenían menos curiosidad por la fisiología o la medicina; les parecía más expeditivo razonar que estudiar las realidades. Pero todos conocían el valor de la experiencia y de los métodos experimentales. Incluso los pusieron en práctica. En muchos casos optaron por la ob-

servación y la experiencia contra los «sistemas»; por los sabios resignados a «la modestia de la experiencia» contra los «sistematizadores». En esta polémica de los sistemas que hemos resumido atacaron a los «filósofos abstractos» con los más rudos golpes. Voltaire alaba la experiencia más de lo que la practica; es poco capaz de una filosofía seguida. Pero Helvetius afirma que todo sistema «se derrumba a medida que se edifica, si no se funda en la base inquebrantable de los hechos y de la experiencia». Quiere «hacer una moral como una física experimental». Es seguro que es más lo que prometió que lo que cumplió. Pero a falta de experiencias intentó sin embargo apoyarse sobre hechos; sobre centenares de hechos, muchos de los cuales son discutibles o falsos, pero que él toma prestados a los únicos garantes de que disponía, a Buffon, a los que habían hablado de los chriguanos, los pegu, los caribeños, los giagos y de otros muchos pueblos, a la antropología y la etnografía de su tiempo. Conoce y cita también a muchos químicos, médicos, naturalistas. Si razona mal, es porque razona sobre hechos, o sobre lo que se tenía como hechos. D'Holbach tiene los mismos escrúpulos: «El hombre debe recurrir a la física y a la experiencia en todas sus investigaciones». En realidad, sin dudar de ello, busca otros apoyos. Pero sin embargo apela a razones de anatomía y de medicina, a las experiencias o las observaciones de La Peyronie, Bartolin, Willes sobre el letargo, la trepanación, las proporciones del cerebro, la alimentación. Cita, como Helvetius, las observaciones de los viajeros; intenta la mitología comparada. Quiere ser científico.

Si no consiguió más que Helvetius, fue sin duda por su culpa, pero fue también por culpa de su tiempo. Los hechos de los que parten son que hay pueblos que no tienen lenguaje articulado, que la harina al fermentar engendra gusanos, que la sustancia de algunos enfermos puede convertirse brusca y totalmente en piojos y en pulgas. Errores que sólo pueden apuntalar errores. Pero de ellos no dependía el constituir la física, la fisiología, la etnografía de 1760 como las de un Claude Bernard, de un Berthelot y de un Darwin. Disponían de malos instrumentos. Con ellos hicieron un trabajo imperfecto y mediocre. Pero sus intenciones estaban de acuerdo con la filosofía experimental de aquel que los criticaría luego, de Taine.

### *La historia. La literatura*

El mismo espíritu realista inspira el estudio de la historia y a veces la literatura propiamente dicha, el teatro, la novela, la poesía descriptiva. Durante todo el siglo XVII y al comienzo del XVIII, la historia no se distingue de la elocuencia, del panegírico o de la novela de distracción y moralizante. Es casi imposible distinguir entre lo que los autores llaman «anécdota» o «novela histórica». Hacia finales del siglo, al estudiar Mably «la manera de escribir la historia», se preguntará todavía si es prudente «arrojarse al estudio de nuestros diplomas, de nuestros capitularios y gemir bajo ese enorme amasijo de piezas, capaces de hacer retroceder de pánico al sabio más intrépido y más testarudo». Muchos historiadores no se complicaron en ese amasijo y continuaron hasta el final del siglo aplicando las reglas de la retórica más que las de la investigación y de la crítica históricas. Voltaire, sin embargo, creía que la verdad de la historia no podía encontrarse más que en el paciente estudio de los hechos. Para escribir su *Siècle de Louis XIV* no se contentó con tener ideas nuevas, con escribir la historia de una nación y no de un príncipe, de la inteligencia y no de la fuerza o de la astucia conquistadora; quiso informarse con exactitud. Interrogó a sus contemporáneos, se preocupó por un montón de memorias o de extractos de memorias inéditas y de ciéntos de documentos auténticos; consultó los archivos de las secretarías de Estado. Siempre que le fue posible, acudió a fuentes de primera mano. El *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* resume una investigación inmensa y paciente, un esfuerzo prodigioso de búsqueda y de organización. No es un «sistema» o unas «Reflexiones», es realmente una exposición ordenada de los hechos, de los conocimientos que se podían tener entre 1740 y 1760 sobre lo que había ocurrido de verdad en el Universo. Y aunque Voltaire es el único que posee la potencia espiritual necesaria para organizarlos y darles vida, no fue el único durante todo el siglo XVIII que intentó fundar la historia sobre investigaciones exactas. Antes de él, desde hacía mucho tiempo, los benedictinos se habían sumergido en el «amasijo» de los viejos manuscritos. La Academia de las Inscripciones se había muy pronto desinteresado de la redacción de las inscripciones para gloria de Luis XIV. Hacia 1700, y cada vez más, se había convertido en una asamblea de eruditos en la que se estudiaban muy de cerca los monumentos, los textos, la historia documental. Para llegar a conclusiones sobre los orígenes y la marcha de las civilizaciones, Voltaire y diez eru-

ditos (cuyas investigaciones resume *La Enciclopedia*), estudian la escritura, las lenguas, los monumentos, los textos. Por otra parte los viajes, las exploraciones de todo tipo multiplican estos documentos; el descubrimiento de las ruinas de Pompeya y Herculano sustituye a la Roma oratoria y libresca de los colegios por una Roma verdadera y vibrante. Y el *Voyage du jeune Anacharsis en Gréce* del abbé Barthélemy (1788), que fue uno de los libros ilustres de finales del siglo XVIII, resume, con las investigaciones eruditas del sacerdote, las de muchos arqueólogos o historiadores. Verdaderamente es un *Télémaque* en el que la curiosidad histórica hubiera ocupado el puesto de los moralismos.

La historia penetra todo, la historia verdadera, o si se quiere, el espíritu histórico, la preocupación por saber cuál fue el pasado exactamente. Las *Bucoliques* de A. Chénier no son un género nuevo. Pero desde Fontenelle hasta Gessner, pasando por el abbé Mangenot, el idilio se preocupa por ser «galante» o ser «sencillo», por ser fino o ser «ingenuo», jamás por ser exactamente latino o griego. Las *Bucoliques,* por el contrario, son una obra maestra de erudición, como son una obra maestra de gracia y de armonía. Puede decirse que Chénier ha leído todos los textos griegos; y los ha leído comentados por los eruditos de su tiempo y por eruditos de primera fila, por Guys, Brunck, etc. En el siglo XVIII con mucha frecuencia la crítica literaria viene a ser la de la historia literaria y los juicios sobre el gusto se convierten en la historia de los gustos. Toda la literatura de la Edad Media sale de la sombra; hay apasionamiento por la «caballería», los «trovadores», la arquitectura y la literatura góticas, por todo lo que recuerda «los buenos viejos tiempos» y el «viejo lenguaje». La *Bibliothèque des romans,* por ejemplo (1775-1789), que es una especie de publicación popular, en sus doscientos volúmenes da cuarenta resúmenes de novelas de la Edad Media. Ha podido diseñarse una Bibliografía de más de cien obras en la que claramente aparece, muy a menudo, la preocupación por hacer la historia de la literatura y no solamente por catalogarla y juzgarla. Además se escribe la historia de todo. Deslandes, por ejemplo, desde 1756 publica una *Histoire critique de la philosophie,* Savérien una *Histoire des philosophes modernes* (1760-1773), una *Histoire des philosophes anciens* (1770), una *Histoire des progrés de l'esprit humain dans les sciences exactes* (1766-1778), Montucla una *Histoire des mathématiques* (1758). Y se podrían citar igualmente por docenas las historias de las ciencias, de los descubrimientos, de las legislaciones, de las costumbres. Historias confusas, mal documentadas, sin talento, pero que verdaderamente son

historias, cuadros del pasado, en los que intentan pintar los hechos, los textos, los monumentos, pero ya no la fantasía del autor.

Este espíritu realista penetra incluso la literatura propiamente dicha. La afición por las realidades sensibles no es un gusto clásico antes de La Bruyère. Muchas veces se ha hecho notar que el teatro no tiene decorados, que no sabemos si Hermione y Andrómaca son morenas o rubias y que nada sabemos del rostro de la princesa de Cléves, excepto que es blanca y rubia. Esta indiferencia dura mucho tiempo en el siglo XVIII. A lo largo de las célebres novelas de Mme de Tencin o de las del abbé Prévost, es inútil buscar algo que nos revele la vida de los cuerpos y los rostros, no sólo la de las almas. Conocemos de la Marianne de Marivaux, de Manon y de otras, su lindo palmito, su talante picarón, sus bellos ojos, su pequeño pie, su rostro encantador, su dulce mirada, gracia, encantos, todo lo que anima a conocerlas, pero nada que nos las haga visibles de verdad. El teatro permanece tan convencional como el del siglo XVII. La escena está llena de bancos; los griegos, los romanos o los turcos llevan pelucas y cestos y los esclavos pendientes de diamantes.

Poco a poco, pero no en todas las obras, todo esto se transforma. Hay retratos de los que uno no se contenta con decir que son «parlantes», sino que nos hablan, en el *Gil Blas,* en las *Mémoires du chevalier de Gramont,* de Hamilton. En Voltaire no hay retratos de pies a cabeza, pero al menos hay expresivas siluetas. Percibimos a Cunegunda, coloradota, fresca, gruesa, apetitosa, la muchacha bajita y redonda de Kerkabon. Hacia 1750 las novelas inglesas de Fielding y de Richardson revelan un realismo más atrevido. Sublimes novelas, escribe o más bien canta Diderot, porque son la imagen no de una vida escogida, embellecida, transformada, sino de la vida misma. «Conozco la casa de los Harlowe como la mía, la morada de mi padre no me es más familiar que la de Grandisson». Quiso pintar los seres y las cosas con el verismo de Richardson. Formuló la definición más precisa del «cuento», es decir de la novela realista. Poned una verruga sobre el rostro de Júpiter, una cicatriz de pequeña viruela sobre el de Venus y tendréis a vuestro vecino o a vuestra vecina, pero no a Júpiter ni a Venus. *Jacques le Fataliste* y *Le neveu de Rameau* se preocuparon sobre todo por ofrecernos retratos en los que hay verrugas y cicatrices. Los mismos escrúpulos por la exactitud, el dibujo de una vena o la exacta descripción de una casa se encuentran en *La Nouvelle Héloïse,* en el *Emilio* de Rousseau, en otras novelas (aunque ese realismo todavía es tímido y precavido). En el

teatro, hacia 1752-1760, la ópera-cómica viste a las campesinas de campesinas, con faldas lisas, delantales, zuecos. Mlle Clairon lleva trajes orientales para representar a Roxana y cadenas para hacer el papel de la esclava Electra. Los bancos del escenario son suprimidos en 1759. Con mucha frecuencia el drama es un melodrama, es decir que al convencionalismo de las dignidades trágicas sucede otro: el de los subterráneos, los patíbulos y las calaveras. A pesar de todo, Diderot hace teoría y trata de mostrar la práctica de la verdad escénica. Quiere «cuadros», es decir una puesta en escena y una mímica que nos den la ilusión de estar entre las gentes, no en un «palacio» o en una «plaza». El drama es «burgués» e incluso popular, es decir que sus héroes son campesinos o un vinagrero; pinta o debería pintar las costumbres. La literatura no sólo se propone ser fiel a la «naturaleza» y a la «razón universal». Comienza a tomar como tema la naturaleza de un rincón de Suiza, la de un bohemio del barrio del Marais, la casa de un padre de familia que vive en tiempos de Luis XV o la de un vendimiador de Suresnes.

### *La instrucción*

Este amor por lo real se hace tan profundo hacia 1760 que tiende a transformar aquello que más tiempo resiste a las transformaciones, la instrucción. Hemos demostrado cómo a través de todo el siglo XVIII los pedagogos habían permanecido fieles a principios que tenían más de un siglo. Pensaban que sus métodos eran sabios por toda la eternidad, que las cualidades de un buen espíritu no cambiaban con el tiempo y que no había motivo para transformar las lecciones que las configuran. Sin embargo poco a poco se deslizan inquietudes, se hacen precisas; se convierten en un rumor, una cólera, un sarcasmo. Los colegios enseñan el latín y nada más que el latín; preparan para redactar y pronunciar discursos, odas, elegías. Pero ¿qué hacer con el latín, los discursos o las elegías cuando uno tiene que ser capitán, mercader de paños, fabricante de medias o labrador? Francia también tiene necesidad de comerciantes y de agricultores, y más que de procuradores, de abogados o de teólogos. La educación y la instrucción deberán preparar a unos franceses que tendrán otros deberes diferentes de devolver un cumplimiento y hacer bien una reverencia. Tiene que ser realista y no escolástica ni incluso escolar.

El gran maestro, evidentemente, fue Rousseau. Su *Emilio* fue desde el comienzo un libro famoso cuyas lecciones a veces fueron seguidas con una confianza estúpida. Tuvo discípulos que dejaban a sus hijos en los campos y los llamaban a silbidos, para dejarlos vivir «según la naturaleza». Pero Rousseau también convirtió a gentes razonables. Les enseñó algunos principios: instruir a un niño es enseñarle a vivir; la vida no se preocupa de lo que está en los libros, de la sinécdoque y de la catacresis, de lo sublime de las palabras y de lo sublime de los pensamientos; está hecha de experiencias y de luchas, que nada tienen que ver con las luchas de la escuela, esas en las que un alumno «tribuno» triunfa de un alumno «emperador» por haber citado mejor a Virgilio o por construir mejores silogismos. La educación tendrá que ser, en consecuencia, realista. Se pondrá a Emilio, sin cesar, en contacto con las cosas y con las gentes; se le enseñará la geografía por los paseos; la historia natural por las lecciones de cosas; las ideas de violencia, de justicia, de prudencia, haciéndole sufrir la violencia, la imprudencia, etc. En segundo lugar lo que importa formar no es la memoria, ni incluso el ingenio, sino el juicio. El valor de un espíritu se mide no por su habilidad para aplicar las ideas de los demás, sino por su aptitud para formar por sí mismo y juiciosamente sus ideas. El niño tendrá que vivir no entre griegos, romanos, oradores o regentes, sino entre hombres que le pervertirán y le explotarán si no sabe juzgar a los hombres y comprender las realidades.

Esta doctrina del *Emilio* es esencial no sólo por lo que es en sí, juiciosa en gran parte, sino por lo que ha transformado e influido desde el siglo XVIII. Sin embargo no era nueva. Entre las ideas de Rousseau hay una que es propiamente suya y que además es un error evidente: la de que en todo niño, si se le pone al abrigo de las influencias que le estropean, la naturaleza es buena, es buena siempre y perfectamente, y que no hay más que dejar obrar a la naturaleza. Pero esta idea casi siempre se la ha dejado a Rousseau. Algunos teóricos (como Guillard de Beaurieu) la llevaron hasta la estupidez. Los pedagogos se atuvieron muy a menudo a las demás: educación realista, práctica y formación del juicio. Sin embargo, antes del *Emilio* ya se encontraban en autores muy leídos, en la *Educación de los niños* de Locke, en los tratados de Crousaz, de Morelly y en algunos otros. Después del *Emilio* se hacen comunes. Habría que enumerar por decenas a los educadores que piden no reformas de la instrucción, sino una reforma que la renueve por completo. En 1762, exactamente, el problema se plantea con pre-

cisión. La orden de los jesuitas es suprimida en Francia; son expulsados de los ciento veinte colegios que dirigían. Hay que reemplazarlos y por lo mismo es fácil reemplazar su método. Se organizan amplias consultas. La Chalotais, el presidente Rolland, Guyton de Morveau, discuten y proponen. Innumerables filósofos regentes, directores de pensionado, les imitan. Por supuesto que no todos están de acuerdo. Hay atrevidos y tímidos. Pero todos o casi todos se encaminan hacia la instrucción práctica y realista, hacia las ciencias, como hemos visto, hacia las lecciones de cosas, la historia, el francés.

Por ceñirnos a este ejemplo, el francés no triunfa del latín. El latín permanece casi en todas partes, y, si se exceptúan algunos pensionados particulares, de los que sólo conocemos los programas, es la enseñanza esencial. Pero algunos teóricos de la pedagogía, muy numerosos, lo discuten y lo condenan, a veces con sarcasmos y furor. Desde la primera mitad del siglo XVIII hay una Polémica del latín en la que batallan contra la tiranía de los estudios latinos casi todos los filósofos, Diderot, d'Alembert, Duclos, La Condamine y el mismo Voltaire, pese a sus éxitos en el Colegio Luis el Grande. Un «pedante» y pedagogo suizo, Crousaz, pelea por los estudios franceses y científicos junto a novelistas como Prévost, gentes de mundo como el conde de Tressan, poetas como Bérenger, almas sensibles como L.-S. Mercier o Bernardin Saint-Pierre. Cuentan como aliados a profesores, al jesuita Berland, al abbé Gédoyin, al P. Navarre, al P. Papon, director de un colegio en Lyon, Mathias, director en Langres, etc. En la práctica, y esto es lo que importa sobre todo, el francés ocupa un espacio. No en todas partes, recordémoslo. Y cuando lo enseñan, lo hacen con frecuencia negligentemente. Pero a pesar de todo, hacia 1760, entre los discursos de comienzo de curso o de distribución de premios, entre los programas de ejercicios públicos, aparecen los discursos, los programas, los ejercicios en francés. Hacia 1780 son la regla. En francés se enseña la retórica casi en todas partes hacia 1770 y la física por las mismas fechas. Hacia 1780 se comienza a no enseñar la filosofía en latín. Hay premios de francés en retórica y en segundo de enseñanza media, algo menos a menudo en el cuarto en retórica, en casi todos los colegios de oratorianos desde 1764 o 1770, y en la mayoría de los colegios hacia 1780. Cicerón, Virgilio, Horacio y Quintiliano no cierran la puerta a Bossuet, Massillon, Fléchier, Boileau, el mismo Moliére, a *Esther, Athalie, la Henriade* y Louis Racine *(La Religion)*. Al culto del pasado suceden los estudios del presente y de autores casi contemporáneos.

## *La política realista*

Sería muy sorprendente que este espíritu realista hubiera conquistado los colegios y no tuviera ninguna influencia en los teóricos de la política. «Pensadores de gabinete, arquitectos de las nubes», dijeron Taine y Tocqueville. Pero los que fueron gentes de gabinete fueron Taine y Tocqueville, no así los primeros reformadores políticos: Fénelon, que administra su diócesis; Vauban, que recorre las provincias; Boisguilbert, lugarteniente general de bailiaje; ni tampoco Montesquieu, consejero y luego presidente de Parlamento; Helvetius, hijo de médico, granjero general, señor que reside en sus tierras y las administra; Voltaire, que amasa una inmensa fortuna y hace de un terreno pobre y de una pequeña aldea una zona rica e industriosa; Turgot, intendente de Limoges y después ministro; Mably, secretario del Cardenal de Tencin y quien prepara negociaciones y tratados; ni siquiera d'Holbach, que se ocupa muy de cerca de su vasta fortuna y de sus tierras. Y esta experiencia, esta preocupación por las realidades, aparece muy claramente en sus obras. Montesquieu formó parte de aquel Club de l'Entresol en el que se discutía de la *historia* de los tratados, de la *historia* de los Estados generales y de los Parlamentos, de la *historia* del comercio. Y su *Espíritu de las leyes* es, o por lo menos tiene la intención de ser, una historia de las leyes; en vez de juzgarlas, de razonar según sistemas de derecho natural y de leyes racionales, *constata* lo que son en la realidad de la historia y de los gobiernos. Las conclusiones son que estas leyes son buenas cuando realizan no la equidad y la justicia en sí, sino la parte de justicia y de equidad que se acomoda con el clima, el terreno y las costumbres. El fue quien dio la forma más precisa a un gran movimiento de opinión que desde el comienzo del siglo hasta la Revolución, busca en la historia de Francia las «leyes fundamentales» de la monarquía. Puede decirse que Voltaire no tiene teoría política ni sistema. No tiene más que ideas parciales y estas ideas son una reacción constante contra realidades inmediatas y abusos concretos, en pro de reformas prácticas. D'Holbach escribe dos «Discursos» o capítulos para demostrar que no hay ninguna forma de gobierno que convenga a todos los pueblos, ni legislación a todos los hombres y que hay que distinguir tiempos y lugares. Indiscutiblemente Mably es un filósofo racionalista. Está convencido de que una buena política debe tender a llevar las ideas a la práctica y que no habrá sociedad sólida mientras no observe la justicia en sí misma y las leyes racionales del equilibrio so-

cial. Sin embargo no ignora que «por profunda que sea la política, jamás será tan hábil como las pasiones y si tuviera esa habilidad sería menos constante en sus voluntades y menos atenta en el detalle cotidiano de sus operaciones». Condorcet también tiene la afición de las construcciones racionales. Reprocha a Montesquieu de forzar las leyes, y por eso mismo la razón y la justicia, a cambiar según los climas o la forma de los gobiernos. Lamenta en 1788 que un incendio no haya consumido todos los documentos históricos en los que nos exponemos a extraviar nuestra razón. El sueño de futuro del *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain* es el sueño de una sociedad internacional (o casi) regulada por el consejo de los filósofos; y esto no es, si se quiere, más que un sueño. Y sin embargo Condorcet es, como dice, discípulo de Locke y de Hume. Cree en la observación, en la experimentación, en la necesidad de «saber ignorar». Con los economistas alcanza uno de los primeros resultados de la observación en las ciencias: la diferenciación. En la historia y la política generales, crea la economía política y esboza la sociología. M. Carcassonne ha demostrado que sólo en vísperas de la Revolución, y por causas especiales, el espíritu público parece «embriagado de abstracciones»; los mismos contemporáneos se admiran de ellos recordando que se había comenzado por «rebuscar en los monumentos de nuestra historia»; en los *Cahiers* hay tanto de política realista como de política abstracta.

Además todos nuestros pensadores políticos han distinguido siempre con cuidado la teoría, que es un acomodo, una satisfacción del pensamiento, de las consecuencias prácticas que hay que sacar de ella. Edifican sistemas como los sabios; y la ruina de un sistema científico no destruye necesariamente los descubrimientos fundados sobre la observación y la experiencia. El *Contrato social* de Rousseau no es por esto más que un puro ejercicio de la mente, un esfuerzo de organización de ideas. Cuando se quiere probar que la filosofía política del siglo XVIII ha sustituido la lógica abstracta por la política realista, se cita sobre todo al *Contrato.* No cabe duda que algunos revolucionarios quisieron llevar el *Contrato* a la práctica. Pero el *Contrato* nunca fue para su autor una obra que resumiera toda la política. Tenía que formar parte de un *Traité des institutions politiques.* Jamás dijo Rousseau que tuviera que ser su coronación. No era, sin duda, más que una visión teórica de la que Rousseau hubiera deducido no las leyes de los hechos, sino unos medios para comprender los hechos. Rousseau nunca habló de este *Contrato* como de una obra esencial. Y los contemporáneos, antes de la Re-

volución, parece que no le concedieron más importancia que la de un ejercicio de escuela, como una especie de juego filosófico. No llega a una edición del *Contrato* o a una alusión al *Contrato* por diez ediciones de la *Nueva Eloísa* y del *Emilio* o diez alusiones a esas obras.

Cuando Rousseau quiere pasar de la especulación a la práctica, redacta para los polacos y los corsos algunos proyectos en los que en modo alguno se trata del pacto, de religión de Estado y de medidas dictatoriales para la salvaguardia del pacto. Los demás teóricos de la política obran como él. Por no insistir más que en un ejemplo, ninguno de estos precursores de la Revolución, de estos defensores de los derechos «naturales», soñó que Francia pudiera ser organizada como una democracia, ni siquiera como una monarquía constitucional. Voltaire repitió en numerosas ocasiones que «la democracia parece que sólo es conveniente para un país pequeño» y todavía es necesario que esté «felizmente situado». Tuvo junto al «amor al pueblo», el «odio al populacho»; y ocurre que las dos palabras parecen tener para él el mismo sentido. Rousseau cree que la democracia es posible en «un estado pequeño» como Ginebra, quizá en un pequeño pueblo pastoril como los corsos; pero no en Polonia ni en Francia. El *Système social* de d'Holbach distingue con frecuencia entre pueblo y populacho, condena la democracia, la igualdad, las revoluciones. Mably llega hasta pensar en la supresión de la propiedad de la tierra, pero estos sueños de igualdad se hacen juiciosos mediante toda suerte de prudencias tan poco comunistas como sea posible. Teme a la «multitud degradada» y le retira el poder legislativo. Pide la separación de poderes, la subordinación del poder ejecutivo al poder legislativo. Llega a la conclusión de que la «pura democracia sería un gobierno excelente con buenas costumbres, pero detestable con las nuestras». Cierto que Condorcet pide una definición de los «derechos del hombre» y que reclama la igualdad; pero en la víspera de la revolución excluye todavía de todos los derechos políticos a los que llama «ciudadanos pasivos», a los no propietarios. Los demás filósofos son todavía más prudentes. Para L.-S. Mercier, la democracia es «el peor de los gobiernos»; para Diderot, que por otra parte se ocupa muy poco de política, no es posible más que en Holanda y en Suiza; más bien sueña con un «déspota ilustrado». La *Enciclopedia,* que refleja a todos estos muy bien, es, si se quiere, audaz. Está claramente en contra de la monarquía de derecho divino. Proclama, con gran escándalo del *Journal de Trévoux,* los derechos de los súbditos. Pide que se restrinjan los privilegios, que se ase-

gure la libertad civil. Desea una constitución. Pero «no aprueba en modo alguno en un Estado la quimera de la absoluta igualdad»; afirma que si un Estado pequeño debe ser republicano, «el legislador dará el gobierno de uno solo a los Estados de una cierta extensión».

Hasta cuando se trata de las ideas que les son más queridas, los filósofos hacen distinciones y reservas. Creen que el único instrumento del progreso es la inteligencia y que es un instrumento infalible. Deberían, por tanto, haber pedido la difusión de la instrucción. Pero en el siglo XVIII es la Iglesia la que trabaja por multiplicar las escuelas primarias y la que además obtiene en ello buenos resultados. Ni Voltaire, ni d'Holbach, ni Diderot, ni Louis-Sébastien Mercier, ni Rousseau por supuesto, ni otros muchos pidieron «la igualdad ante la instrucción». Creyeron que era prácticamente imposible y peligrosa, y el procurador filósofo La Charlotais resume su opinión en su *Essai d'éducation nationale:* «El bien de la sociedad exige que los conocimientos del pueblo no se extiendan más allá de sus ocupaciones».

No se dedicaron, pues, en modo alguno a revoluciones, ni siquiera a reformas profundas, sino a la supresión de algunos abusos tan escandalosos que ya no había nadie que los defendiera, excepto los interesados. Libertad individual y civil, libertad de conciencia, libertad de hablar y de escribir, igualdad relativa respecto al impuesto, abolición de los derechos feudales que subsistían todavía, libertad de comercio y de industria, reforma de la justicia, supresión de la venalidad de los cargos públicos, es el programa de Voltaire, Diderot, la *Enciclopedia,* d'Holbach. El de Mably o de Condorcet no es, antes de la Revolución, mucho más audaz; solo insiste algo más en los derechos de los ciudadanos y en la necesidad de proclamarlos. Todo esto podía haberse hecho sin conmociones, y cuando llegó la revuelta, los filósofos que todavía vivían se quedaron estupefactos y luego escandalizados. Restif de la Bretonne, L.-S. Mercier, Raynal, Marmontel, el mismo Brissot, no comprenden. «Los filósofos, concluye Morellet, no quisieron ni hacer todo lo que se hizo, ni llevarlo a cabo por los medios con que se realizó, ni concluirlo en tan poco tiempo como se hizo». Ninguno de sus compañeros de la Enciclopedia le hubiera desmentido. No importa, se dirá; los revolucionarios sacaron de las obras de los enciclopedistas las consecuencias que ellos no habían previsto, pero que se desprendían necesariamente de ellas. Es jugar con la palabra *necesario.* El pensamiento de

los filósofos era que no se puede pasar de la teoría a la práctica sin vigilar, revisar, adaptar la teoría. No se podía ser verdaderamente su discípulo sino permaneciendo fiel a este espíritu.

# CUARTA PARTE

# LA FILOSOFIA Y LA LITERATURA DEL SENTIMIENTO

## Capítulo Primero

# LA FILOSOFIA

NOTA HISTORICA: Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra en 1712. Tuvo una mala formación, fue aprendiz de escribano, luego aprendiz de grabador y un buen día abandonó Ginebra (1728) para convertirse al catolicismo. Fue recibido por una catequista de Annecy, Mme de Warens, en cuya casa estuvo viviendo, mientras probaba diversos oficios y hacía algunas escapadas, hasta 1740. La época más feliz de su vida junto a Mme de Warens fue, dice, la de las estancias en una pequeña propiedad de los alrededores de Chambéry, alquilada por su protectora, llamada las Charmettes. Pero Mme de Warens, mujer inconstante, se había encaprichado por un nuevo protegido y Juan Jacobo se decidió a marchar a París.

Allí probó la profesión de los hombres de letras, se unió a Mariveaux, Fontenelle, Diderot y fue nombrado secretario del embajador en Venecia, M. de Montaigu; se enfadó con él y regresó a Francia en 1744. Entonces entró de secretario en casa de la mujer de un financiero, Mme Dupin. En 1750 tomó parte en un concurso de la Academia de Dijon sobre la cuestión «Si el desarrollo de las ciencias y de las artes ha contribuido a purificar las costumbres». Su Discurso, que llegaba a una conclusión negativa, fue premiado y Rousseau se hizo célebre de repente. De nuevo concurrió sobre la cuestión del *Origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754). Después de un viaje a Ginebra, en el que volvió al protestantismo y recuperó su condición de ciudadano, se retiró en 1756 a una casita del valle de Montmorency, el Ermitage, prestada por su amiga, Mme d'Epinay. Riñe con ella y se refugia en Montmorency y luego en unas dependencias del castillo del mariscal de Luxemburgo.

Publica su *Lettre à d'Alembert sur les spectacles,* la novela de *La Nouvelle Héloïse* (1761), *Emile ou de l'éducation* (1762), *Du contrat social* (1762). El *Emilio* es condenado y Rousseau tiene que huir para no caer en prisión. Expulsado sucesivamente de Yverdon, en Suiza; de Moitiers, cerca de Neuchâtel; de la Isla Saint Pierre, en el lago de Bienne, acepta la hospitalidad que le ofrece en Inglaterra el filósofo Hume. Pero se disgusta violentamente con él, retorna a Francia, donde vive errante durante algún tiempo, presa de una semi-manía de persecución y regresa por fin a París (1770). En 1778 acepta la hospitalidad que le ofrece el marqués de Girardin en su parque de Ermenonville. Ese mismo año murió. Entre 1781 y 1790 se publicaron *Les Confesions,* los diálogos *Rousseau, juge de Jean-Jacques* y las *Rêveries du promeneur solitaire.*

Bernardin de Saint-Pierre nace en el Havre en 1737. Ingeniero supernumerario de los ejércitos, es destituido y viaja por Holanda, Rusia, Polonia buscando un puesto, aunque sólo encontró aventuras amorosas. Después de un viaje a la Isla de Francia (1768) se queda en Francia, donde vive del recurso a toda clase de medios. El éxito de los *Etudes de la nature* (1784) le dio la gloria y el dinero. Publica sucesivamente *Paul et Virginie* (1787), *La Chaumière indienne* (1790), una obra política y *Les Voeux d'un solitaire* (1790). Murió en 1814.

## *Los orígenes*

Ni siquiera en el siglo XVIII estuvieron dirigidas por la razón y las ideas claras la filosofía, la literatura y la vida. Esto es evidente en lo que respecta a la vida. Aunque los héroes de Corneille siempre quieren lo que les dicta la razón, aunque los héroes de Racine al abandonarse a sus pasiones conocen claramente su debilidad y el abismo al que les conduce, sabemos por las memorias y por centenares de documentos que los instintos conservan en la vida real su potencia ciega y las pasiones su desencadenamiento confuso. Pero la misma filosofía cartesiana encontró enseguida obstáculos. Fundaba la filosofía y la vida sobre el razonamiento; ejercitar el pensamiento era practicar una lógica intelectual. Podía, sin embargo, concebirse otra filosofía o al menos otra orientación de la vida. Y no faltaron ni una ni otra.

Estas reacciones contra la soberanía de la razón vinieron de dos lados opuestos, el de la religión y el del libertinaje. Un Bossuet, un Bourdaloue no tienen duda alguna de que nos pueden dar una idea clara de la religión: creer es creer con toda la razón. Seguir la propia religión es

hacer un acto de sabiduría reflexiva. Pero en la fe religiosa había, o podía haber, otra cosa: el impulso del corazón, el amor. Uno cree en su Dios, se da a él porque le ama y no porque ha reflexionado que es el Dios verdadero. Esta forma mística de la piedad, esta religión del corazón hunde cada vez más en el siglo XVII sus raíces potentes. La dirección de los pensamientos y de los corazones religiosos no está por completo en manos de los que quieren una religión racional; pertenece muy a menudo a los jefes místicos que se inquietan muy poco por ideas claras y distintas y a los que les es suficiente creer y enseñar con un ardiente fervor y un emocionado patetismo. San Francisco de Sales es quizá el verdadero guía espiritual del siglo XVII; conduce a «Timotea» por las vías del amor y del éxtasis más que por las de la sabiduría y la reflexión. Pero todavía es un místico templado que conserva en sus fervores más vivos esa medida y ese buen sentido de expresión que le convierten en un místico clásico. Pero hay muchas otras escuelas místicas que no tuvieron preocupación por la filosofía ni por la literatura y cuyos maestros no han dejado su nombre en la memoria de los hombres pero que, sin embargo, conquistaron muchedumbres. Hay que recordar sobre todo a una de ellas porque suscitó una violenta polémica entre ilustres obispos: la del Quietismo. Sea cual sea el valor o el error religioso del quietismo, nos basta para hacernos comprender la profunda oposición que se ahonda, para algunos hombres de genio y sus seguidores, entre las razones del corazón y las razones de la razón.

El quietismo fue predicado por Mme de Guyon. Su aventura no tendría importancia, entre tantas aventuras místicas, si no hubiera conquistado a Fénelon. Purificado por Fénelon, desembarazado de sus ingenuidades y de sus extravagancias de expresión, el quietismo es la religión del «puro amor». Uno cree en su Dios y le sirve no porque es verdadero, bueno, justo, no porque espera de él la vida eterna, sino simplemente porque le ama; e igualmente se le amaría si se tuviese la certeza de estar condenado. Una fe semejante no tiene necesidad de dogmas, de prácticas piadosas, ni siquiera de plegarias traducidas en palabras. Es un éxtasis, una comunión. A partir de ella, la inteligencia y la reflexión no sólo son inútiles, sino que corren el peligro de ser peligrosas. Es necesario, y son expresiones de Fénelon, hacerse «un alma de niño pequeño», reducir el pensamiento a una confianza instintiva y la vida interior a un abandono. El progreso moral no está en un perfeccionamiento, sino en un embotamiento del espíritu. Mme Guyon

fue condenada; Fénelon se sometió. Pero en la misma época aparecieron otras escuelas místicas.

Los libertinos del siglo XVII con toda seguridad no eran místicos y los placeres que buscaban eran algo muy distinto de las «oraciones mentales». Sin embargo tenían una moral y al menos el deseo de una dirección. No ignoraban que la «buena naturaleza» que les proporcionaba placer al vaciar los vasos no les daba esta moral. Pero «siguiendo sus leyes», podían, como La Fontaine, disfrutar de un hermoso cielo, un buen libro, un cuadro bello, un lindo ensueño, una bonita cara; esos placeres no estaban prohibidos; eran sin duda bienhechores. Sobre todo que los libertinos no tenían ni que buscarse razones, ni que hacerse violencia para amar encarecidamente a sus amigos, para tener compasión de un desdichado, para recibir placer en ser servicial, generoso, fiel. Esta moral de la naturaleza no era un razonamiento ni obediencia a una regla; era un sentimiento. Y este sentimiento podía tener razón, hasta contra la razón. De este modo toda la vida, desde los placeres del arte hasta los de la amistad y de la ternura, podía obedecer a fuerzas que la inteligencia apenas puede justificar, pero que son tan legítimos como las razones de la razón. Esta moral y esta filosofía del corazón se encuentra ya más o menos claramente en una Mme Deshoulières o en una Ninon de Lenclos, o en un Molière o un La Fontaine. Se hacen más precisos en un Saint-Evremond o en un marqués de Lassay. Incluso hacia finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, se esboza una especie de moral romántica, la que hace de la profundidad de la pasión la justificación de la pasión. Amar «con furor», «con desesperación», puede ser una cosa admirable, a pesar de la falta, a pesar de las leyes divinas y humanas, cuando el amor es el don total de sí y el ardor del sacrificio. Dos ejemplos de un amor de ese género se leen y se releen, son las *Lettres d'Héloïse et d'Abélard* y las *Lettres d'une religieuse portugaise.* Y las *Cartas portuguesas* tienen al menos una decena de ediciones y más de 50 ediciones, adaptaciones o interpretaciones las *Cartas de Eloísa.*

Las «fuerzas del sentimiento» intervienen igualmente en las discusiones y las doctrinas literarias. En la época clásica se las ignora sistemáticamente o al menos no se hace de ellas más que rápidas alusiones. Fénelon, sin hacer ninguna teoría, cree en ellas. Cuando tiene que elegir entre las antiguas y las modernas, en la *Lettre à l'Académie,* apenas da razones en favor de las antiguas; se contenta con decirnos más o menos: «Yo las amo», y con citarlas para decirnos «Ved cómo tengo razón

para amarlas». Esta «crítica del sentimiento» no tuvo éxito de momento. No pertenece a las que gobiernan entonces la opinión literaria, como Fontenelle o La Motte. Pero sin embargo se insinúa. Es la que Marivaux defiende en el fondo cuando con ingenio, pero con una profunda convicción, hace la teoría del «yo no sé». En páginas elegantes o con humoradas, las *Réflexiones sur la poésie et la peinture* del abbé Du Bos (1719) constituyen una demostración abundante y adaptada: «La vía de la discusión no es tan buena para conocer los valores de la poesía y la pintura como la del sentimiento». Y el sentimiento no es característico de profesionales y de pedantes. Su sensibilidad «está desgastada», su corazón está «encallecido igual que los pies y las manos».

## *Juan Jacobo Rousseau*

J.-J. Rousseau, pues, no inventó del todo la filosofía del sentimiento. Cuando habla del gusto y de la crítica no añade gran cosa a lo que había leído en Du Bos, en Levesque de Poully, en el P. André. Pero fue él quien hizo del sentimiento no un capítulo o un aspecto de la filosofía, sino una nueva filosofía dirigida contra la filosofía racionalista. Fue él quien dijo: «Esto debe matar aquello»; él fue quien dio profundidad y resonancia a la doctrina. Ni Voltaire, ni Helvetius, ni Diderot, ni Condorcet resumen por separado la filosofía racionalista o realista. Rousseau puede resumir la del sentimiento.

No la descubrió de repente. Al abandonar las Charmettes, cuando llega a París, va con la ambición de probar fortuna como los demás, siendo «buen espíritu» y «filósofo» de moda. Establece relaciones con Mably, Condillac, Diderot. Admira a Voltaire. Frecuenta las mansiones «filosóficas» —y recibe protección de ellas—, las de Mme Dupin, de Mme d'Epinay, de Mme de la Poplinière. Sus convicciones o sus indiferencias, su moral o su inmoralidad son filosóficas. Es colaborador de la *Enciclopedia.* Hasta cuando escribe el *Discours sur les sciences et les arts* o el *Sur les origines de l'inégalité parmi les hommes,* no tiene en el primero y muy poco en el segundo, la impresión de separarse de los filósofos. Razona sobre los progresos de la inteligencia o sobre la propiedad como un filósofo podía razonar, con la lógica, sobre los hechos de historia, de historia natural, de viajes. Sus mismas conclusiones interesan a los filósofos, sin escandalizarles. Hacía mucho tiempo que se venía reflexionando sobre los salvajes y la vida primitiva y se les creía felices.

Hacía mucho tiempo que se venía discutiendo con razones y razones, sobre los beneficios y los perjuicios del teatro, de las novelas, del lujo y hasta de las academias. Rousseau era más elocuente, más cortante que los otros; pero otros, entre ellos a veces la misma *Enciclopedia,* habían llegado a las mismas consecuencias que él.

La diferencia es que lo que todavía no era para Rousseau más que un entusiasmo intelectual, se convirtió poco a poco en una profunda convicción, en una necesidad, en regla de vida. El no era un buen espíritu, porque no sabía, o creía que no sabía, dar gusto; no era filósofo porque no sentía ningún placer en analizar las ideas y construir sistemas. El ejercicio de la razón, para él, era una actividad laboriosa y no una actividad agradable. Más aún, creyó darse cuenta de que esta actividad era no sólo inútil, sino incluso peligrosa. Al aprender a razonar, y razonar con talento, había conquistado fama. Pero no era ni mejor, ni más feliz. Era incluso malo; había enviado a sus hijos a los Niños abandonados. No era feliz. Todas las ocupaciones de su espíritu dejaban vacío su corazón. De ahí dedujo que sus razones de vivir, que su regla, estaba no en su razón, sino en su corazón.

Se decidió, pues, a vivir «según su corazón». Es decir, renunció al mundo, a toda apariencia de lujo, incluso a la compañía de los filósofos, y si no al pensamiento, sí al menos a casi todos los libros. Se encerró en la soledad del Ermitage, luego en la de Montlouis y en la de Montmorency. Se dedicó a soñar, no a razonar; a contemplar, no a discutir; a «dejar hablar a su corazón» y no a su lógica. A la realidad de su vida solitaria y rústica, al murmullo de los arroyos de abril, a la frescura de las hierbas, a los perfumes de la flor del naranjo del castillo de Montmorency, quiso añadir su «siglo de oro», su «Empíreo»; construyó para sí un mundo en el que la felicidad y la sabiduría no tendrían nada que ver con las de los «sabios de la tierra» y «según el mundo». Los verdaderos sabios, ignorantes de la «filosofía», desdeñosos de la razón, apoyados sobre certidumbres a la vez más consoladoras y más seguras, son la Julia y el Saint-Preux de *La Nouvelle Héloïse,* es el preceptor y el Vicario Savoyard del *Emile.*

En realidad no se creen exentos del error y de las faltas. Su corazón les arrastra; son culpables según la gente, y, si se quiere, son culpables sin más. Julia se convierte en la amante de Saint-Preux y el Vicario ha tenido sus debilidades. Pero la razón de los filósofos no es su mejor guía. Sólo tiene excusas para faltas infinitamente más graves que las de Julia y Saint-Preux; se divierte con el adulterio cuando no lo justifica.

Y a quien busca una regla de vida no le ofrece más que ironías cínicas y negaciones desesperadas. Es verdad que uno puede vivir como una persona honesta aunque sea escéptico y filósofo. Rousseau lo cree, o trata de creerlo, todavía unos meses. El M. de Wolmar de *La Nouvelle Héloïse* practica todas las virtudes humanas y hace la felicidad de Julia. Y sin embargo no cree en Dios. Pero Rousseau se convence pronto de que semejante sabiduría, o bien es un mentiroso disimulo, o bien conduce inevitablemente a lo mismo que niegan los filósofos. El escepticismo de M. de Wolmar choca con la desesperación, con la muerte de la que ama. Es necesario que se hunda en el horror o que renuncie a sí mismo. M. de Wolmar al final de la novela está al borde de la conversión. Retorna a la religión o, mejor, a la filosofía religiosa de Julia y de Saint-Preux.

Esta filosofía la exponen Julia y Saint-Preux a lo largo de su utopía de amor y de resignación. El Vicario Savoyard la demuestra ampliamente con más metodología. Los razonamientos de la filosofía —y no solamente la de los libros sino la de sobremesa y de las conversaciones de salón— explican el alma por las propiedades del cuerpo, del cerebro, de los nervios; el mismo cuerpo no es sino una forma de la materia viva; y la materia viva no es sino uno de los aspectos de la materia, realidad única del universo. Esta conclusión destruye el alma, la libertad, la virtud, es decir toda la razón de vivir. Afortunadamente es fácil demostrar que estos razonamientos son paradojas, esta lógica una serie de absurdos. Uno puede tomarse el trabajo, como hace Rousseau en la *Profession de foi,* de demostrarlo. Pero es un trabajo inútil. Si somos sinceros con nosotros mismos, si no estamos obcecados por el espíritu de partido, sentiremos que, aunque los razonamientos de los filósofos fueran impecables, no nos convencerían. «Una voz resuena en nosotros» que nadie podría hacer callar y cuyas enseñanzas son claras, imperiosas, decisivas. Es la conciencia, «instinto divino». Gracias a ella *yo siento,* sin que nada pueda prevalecer sobre este sentimiento, que soy libre de hacer el bien o de cometer el mal, que para mi alma inmortal habrá una recompensa del bien, un castigo del mal por parte de un Dios que además es compasivo y paternal.

He ahí las verdades y la demostración suficientes. Rousseau no las presentó como una exhortación, sino como una verdadera filosofía. Y esta filosofía aplica métodos que nada tienen que ver con los que se llaman filósofos. Las verdades de Julia, de Wolmar o del Vicario Savoyard son auténticas porque tienen en su favor la adhesión invencible

del sentimiento, como los axiomas de la geometría o el «pienso luego existo» de Descartes tienen en su favor la adhesión necesaria de la razón. Pero también son verdaderas por otra prueba: son eficaces; son las únicas eficaces. ¿De qué servirían para la vida de Saint-Preux, de Julia, de M. de Wolmar, de qué servirían para Emilio las filosofías racionalistas? De nada. M. de Wolmar reconoce que practica la justicia y la bondad a pesar de sus doctrinas, o al menos sin necesidad de ellas. Si Julia y Saint-Preux siguiesen las máximas filosóficas, serían adúlteros. No podrían demostrar con teoremas geométricos que tienen razón para no serlo y para preferir la redención al empecinamiento en la falta, una honestidad heroica al vicio satisfecho. Pero tienen el sentimiento de que lo que da valor a su vida son sus principios indemostrables. Como el filósofo que demuestra el movimiento andando, demuestran sus certezas morales con la dignidad y la bondad eficiente de sus vidas. Al árbol hay que juzgarlo por sus frutos. Los frutos filosóficos son amargos y envenenados; son malos, son falsos. Los frutos de la «conciencia» y del «sentimiento» son vivificantes, son verdaderos.

## *La influencia de la doctrina*

No era sólo una doctrina nueva, una especie de «pragmatismo». Era una doctrina de batalla. Rousseau no se contentaba con refutar unos razonamientos, con oponer discusión a discusión. Atacaba a hombres, los arrojaba al desprecio. Durante mucho tiempo se le había confundido con los Enciclopedistas, con los malos filósofos, con los «Cacouacs». La comedia de los *Philosophes* de Palissot lo representaba tan malignamente como a Diderot o a Helvetius. Pero él se separaba de los otros, se aislaba en los bosques, ya no se le veía en los salones. Luego se malquistaba violentamente con Voltaire, Diderot, Grimm, Mme d'Epinay, d'Holbach. El *Emilio* consumaba la ruptura, *La Nouvelle Héloïse* todavía hacía de Wolmar un filósofo inconsecuente, pero simpático. La *Profession de foi,* al contrario, demuestra expresamente que los filósofos son los enemigos del género humano. No hacía de Juan-Jacobo, evidentemente, un defensor de la Iglesia o el vengador de la tradición. Despertó en la autoridad medidas más violentas que las obras de Voltaire o de Helvetius. Rousseau, expulsado de Francia, expulsado de Ginebra, expulsado de Yverdon, expulsado de Moitiers, expulsado de la Isla Saint Pierre, quedó reducido a la vida errante del

perseguido. Sin embargo, sin presentirlo claramente, la filosofía del sentimiento iba a renovar la filosofía religiosa y a crear una filosofía.

Contra los libertinos, y luego contra los filósofos, los defensores de la Iglesia habían empleado métodos filosóficos. Oponían demostraciones a demostraciones; argumentos de lógica a otros argumentos de lógica. Hacían apelación de una razón falseada a una razón recta. Pero la razón de los filósofos tenía en su favor la novedad, la claridad (al menos aparente), el talento. Los defensores de la tradición no tenían talento. Se obstinaban en argumentos de escuela, en una escolástica o una lógica mezclada de escolástica de la que invenciblemente huían los espíritus contemporáneos. Aquellas formas de argumentar como las injurias de un *Journal de Trévoux,* o de un Lefranc de Pompignan, se hundían en el aburrimiento o en el ridículo. Para librarse de ello la apologética católica probó un nuevo método, que fracasó y se deslizó hacia otro que tuvo éxito.

El que fracasó fue el método volteriano. Se quiso vencer el ingenio con el ingenio, oponer la ironía a la ironía. El abogado Moreau escribe las *Mémoires pour servir à l'histoire des Cacouacs;* el abbé Berruel, las *Helvetiennes ou Lettres provinciales philosophiques* (1781); el abbé Feller, un *Catéchisme philosophique* (1773), en los que bromean sobre las necedades y los ridículos de la filosofía. Las burlas no valían nada. No es suficiente ser sincero para tener el ingenio de Voltaire o el estilo de Diderot. Pero puede ser suficiente el ser sincero y estar conmovido de verdad para conmover o al menos para no aburrir. Rousseau, al «hablar al corazón», reveló a los que querían hablar de la fe y de la pidad que en vez de tratar de demostrar podía bastar el emocionar. Ciertamente de ese modo no se estableció una filosofía estrictamente católica, ni siquiera cristiana. Las «dulzuras» y las «bellezas» de la religión no son las fórmulas precisas de los dogmas y de los mandamientos. Y la religión del corazón fue predicada por toda clase de discípulos que eran sólo «deístas» pero no cristianos. Pero al menos estos deístas y estos cristianos no se oponían; comulgaban en las mismas contemplaciones y las mismas efusiones. La «religión natural» ya no era una especie de condescendencia filosófica, una abstracción razonadora. Venía a ser un impulso del corazón, un sentimiento de amor y de presencia en el que los creyentes, los semicreyentes y los incrédulos incluso podían unirse o, al menos, no combatirse. La filosofía había lanzado contra la religión la fórmula del todo o nada: si no creéis que todo es verdadero en ella, estáis contra ella y a favor de los filósofos. Rousseau, al contrario, crea entre la

estricta ortodoxia y la negación filosófica, la religiosidad. Y la religiosidad fue la pendiente por la que a menudo se retornó a la religión.

Sería largo el seguir todos los nombres, todas las obras en las que los corazones «se elevan hacia Dios», en las que se «medita sobre su bondad», en las que el alma «se llena del sentimiento de su grandeza», en las que las «conciencias revelan su santo nombre». Sería necesario enumerar sermones de sacerdotes, odas y elegías, folletos y manuales de piedad, cuentos morales, novelas, testimonios de memorias, periódicos, correspondencias. Se encontraría uno con el oficial Seguier de Saint-Brisson, el poeta Leonard, los novelistas La Dizmerie, Durosoy, Sabatier de Castres, Mme Leprince de Beaumont, el ministro Necker, el abbé Gérard y ese libro del *Comte de Valmont ou les égarements de la raison,* que fue la apología cristiana más leída a finales del siglo XVIII, y otros muchos. Puede uno limitarse a Bernardin de Saint-Pierre, cuya obra los resume excelentemente.

Los resume en primer lugar por algunas sandeces. Rousseau hubiera reducido de buena gana la religión a murmurar «¡oh gran Ser!, ¡oh gran Ser!» y a extasiarse sobre las bondades de la Providencia. Bernardin de Saint-Pierre, a la vez que algunos otros, llevó el éxtasis a conclusiones que se han hecho célebres. La Providencia, según él, ha dado testimonio de su bondad al poner surcos en el melón para que fuera más fácil comerlo en familia. Estas consideraciones, estos *Etudes de la nature,* no son científicos según la ciencia de los geómetras y de los filósofos. Pero Bernardin de Saint-Pierre desdeña esta ciencia; es mentirosa y dañina; y es mentirosa porque es dañina. Y este «pragmatismo» lo expresa con las fórmulas más claras y más brutales: «Es necesario ante todo buscar la verdad con el corazón y no con el espíritu. —El espíritu no tiene ciencia alguna si el corazón no tiene conciencia de ello—. La ciencia nos ha llevado por caminos seductores a un final aterrador. Lleva consigo, como consecuencia de sus ambiciosas búsquedas, aquella maldición antigua pronunciada contra el primero que se atrevió a comer del fruto de su árbol». Los *Etudes* y sus fórmulas tuvieron el éxito más deslumbrador. De la noche a la mañana Bernardin de Saint-Pierre se hizo famoso. Sus demostraciones eran «armonías», armonías físicas y armonías morales, «encantos» y «dulzuras», melancolías y ensueños, cuadros llenos de color y cuadros patéticos. *Paul et Virginie,* que publicó enseguida, no probaba, es verdad, que la concordia, la entrega de sí, la ternura, nacen en los corazones que no se extravían por las mentiras de las ciudades, como las flores a la orilla de los arro-

yos. La religión y la moral de Pablo y de Virginia o de sus padres aparecían descritas, pero no probadas. Pero precisamente lo que se quería eran pinturas y no demostraciones. ¿Qué importancia tenían ya los argumentos de Voltaire, la crítica de los Evangelios y los perjuicios del fanatismo cuando uno estaba afectado, arrastrado o convencido? Lloraban y creían, cuando leían sus oraciones al borde de las olas: «Vi un grupo de jóvenes campesinas, hermosas como son la mayoría de Caux, que salían de la ciudad con sus largas tocas blancas que el viento hacía revolotear alrededor de su cara... Una de ellas permanecía separada, triste y soñadora... Se acercó a un gran calvario que hay en medio de la escollera, sacó dinero del bolso, lo echó al cepillo que había al pie, se arrodilló luego y rezó su oración con las manos juntas y los ojos elevados al cielo. Las olas ensordecedoras al romper sobre la orilla, el viento que agitaba los grandes faroles del crucifijo, el peligro de la mar, la confianza en el cielo, daban al amor de esta pobre campesina una grandeza y una majestad que los palacios de los grandes no podían dar a sus pasiones».

Capítulo Segundo

# LA LITERATURA Y LA MORAL DEL SENTIMIENTO. LA VIDA

## *Rousseau y las delicias del sentimiento*

Por supuesto que la filosofía del corazón de Rousseau tenía como consecuencia una moral. La conciencia no sólo revela con rigurosa certeza a Dios, la Providencia y la inmortalidad del alma. También nos hace conocer por la misma intuición decisiva, lo bueno y lo malo. Sin duda no nos dirá las exigencias complicadas de la moral social, que con frecuencia son inútiles o inmorales, sino lo que es suficiente para que la vida sea recta y fecunda: no hacer daño, no engañar, tener compasión, ayudarse mutuamente. Para los que no se interesaban o los que se escandalizaban por los planteamientos un poco exagerados del Vicario Savoyard, la demostración o, más bien, el cuadro de esta moral intuitiva y bienhechora estaba realizado a lo largo de *La Nouvelle Héloïse.* Aunque no hablaban de la oración, de la Providencia ni de moral, Julia y Saint-Preux nos iban a dar reglas de vida. Su destino no es sólo patético; Rousseau quiere que sea un modelo. Filosofía, moral, literatura están, pues, estrechamente ligadas en él. Pero frecuentemente se creyó en el siglo XVIII en la moral de Rousseau o en una moral análoga, sin aceptar su filosofía general. Esta moral fue enseñada y practicada sin preocuparse lo más mínimo de principios ni de filosofía. En suma, se organiza una moral literaria y práctica mucho más que una moral sistemática.

El principio de esta moral es que sobre la moral no se razona, se la siente. No es asunto de razonamiento, sino de emoción. Y nuestra fuerza para obedecerla no viene de una voluntad reflexiva, de un calculado esfuerzo, sino de un impulso instintivo, de una necesidad del corazón. Incluso hacer el bien por voluntad, seguir la moral por obediencia, es someterse a una penosa disciplina, es «hacer esfuerzos», es sufrir. Pero no es necesario que la moral sea un sacrificio. No es, en los casos más crueles, sino el sacrificio menos penoso. Saint-Preux y Julia sufren amargamente por tener que renunciar el uno al otro; pero sufrirían todavía más si tuvieran que arrojar a los padres de Julia a la desesperación. Muy a menudo hasta el cumplimiento del deber se convierte en alegría profunda en vez de ser un sacrificio. Uno se entrega porque ama: es generoso porque el corazón se conmueve. Y en las emociones del amor y de la generosidad está el pago de nuestro sacrificio. Esta concepción de la moral y de la virtud no era completamente nueva. Aparece ya en Vauvenargues, que entiende por sentimiento no las emociones novelescas y las turbaciones del corazón, sino las pasiones de las almas fuertes. Ya está en *Les Moeurs* de Toussaint: «Sólo el amor puede hacernos fieles a nuestros deberes». Está implicada en la comedia lacrimógena de Nivelle de la Chaussée. Sus héroes tienen razón cuando son conmovedores; les damos nuestra aprobación cuando nuestro corazón nos hace cómplice suyo. Se desliza en las novelas mucho antes de *La Nouvelle Héloïse*. Sin embargo estos entusiasmos, antes de 1760, todavía están dispersos y son moderados. Fue Rousseau quien dio a la moral del sentimiento la forma que tiende a triunfar en el siglo XVIII.

Antes de Rousseau se da su parte al sentimiento. Ya no es un principio de error o de debilidad; es una de las formas legítimas de la vida. Pero no es lo esencial de la vida o al menos no es la única guía. Cuando invade toda el alma y domina todo el destino, es un accidente, tema de novela o de drama, pero no un ideal. Para Rousseau, por el contrario, el único principio «activo» en el alma es el sentimiento; el valor de la vida se mide por la parte que en ella tiene el sentimiento. Y cuanto más ardiente, más seguro; cuanto más exclusivo, más envidiable. M. de Wolmar tiene todas las satisfacciones de la «sabiduría» razonable; hace todo lo que quiere; y todo lo que quiere es justo y sensato. Todo esto no vale nada desde que conoce a Julia. Este sentimiento, por prudente y poco apasionado que sea, se adueña de todo el pasado de filosofía, de todas las alegrías de la razón. Saint-Preux podría ser filósofo; sabe,

como otro cualquiera, leer, observar, discutir. Pero toda filosofía, e incluso toda actividad práctica le parecen vanas. Recorre los salones parisinos; ha sido iniciado en la política por un par de Inglaterra; da la vuelta al mundo. ¡Qué importa! Ni la ciencia, ni el gobierno, ni el espectáculo del mundo valen un minuto de su felicidad con Julia, ni siquiera una hora de sus tormentos de amor. No volverá a tomar el gusto a la vida, no se interesará por su destino ni por el destino, más que allí donde esté «preso» su corazón, o donde se trate de amar o de entregarse. Le gustará la familia rústica del castillo de Wolmar porque allí no vive nadie para su placer, para la ambición, para el dinero, sino para el placer y la prosperidad de los demás y de todos. Lo que hay que cambiar, por tanto, es todo el orden de la vida. Ya no hay que decir: vivid para aprender y comprender; ni: vivid para obedecer el orden y la regla; sino: vivid para amar, para entregaros, para escuchar la voz del corazón. Con esto estaréis en regla y «ya no tendréis nada que aprender».

## *El regalo envenenado del cielo*

Son fáciles de ver las consecuencias de la doctrina; y después de Rousseau, pero sobre todo después del romanticismo, han sido abundantemente denunciadas. Rousseau, por su parte, tendría que reconocer, al escribir sus *Lettres*, sus *Rêveries*, sus *Confessions*, que tenía en el corazón y en el sentimiento oscuros pliegues, fuerzas misteriosas que podrían alimentar en el alma algo muy distinto de la paz, el entusiasmo o el éxtasis. Sentía en sí mismo un «mal inexplicable», un «vacío imposible de llenar». Saint-Preux, al pensar en sus breves delicias y sus largos tormentos, acusaba al «regalo envenenado del cielo». Percibía, en una palabra, que la facultad de sentir era la facultad de sufrir. Y el sufrimiento de las almas sensibles podía conducirlas fácilmente a la inquietud, al desorden, al mal del siglo. Antes de Rousseau había sido adivinado, e incluso dicho. Por aquí o por allá, algunas almas atormentadas o algunos novelistas habían pintado las deliciosas y mortales turbaciones de las pasiones ardientes. «Su veneno se bebe a grandes tragos». Utilizando con anticipación palabras exactas de Rousseau, se saborean «sus funestas dulzuras», los «dolores que tienen sus encantos», la «querida y deliciosa tristeza» e incluso el «regalo envenenado del cielo». Pero ni las *Lettres d'une religieuse portugaise*, ni Baculard d'Ar-

naud, ni el caballero de Mouhy, ni otros habían conquistado de verdad a la opinión. Rousseau, por el contrario, la subyugó de repente con su *Nouvelle Héloïse*.

La gente se quita la *Héloïse* de las manos. Pasa las noches leyéndola, la alquila a doce chavos por hora y volumen. La aguarda con impaciencia en la provincia más lejana, en Vrés o en Hennebont, sufre cuando no recibe más que plagios. De ella extraen, junto a los consejos que Rousseau confesaba, los que introducía sin decirlo. Hombres y mujeres pastan en ella angustias, se abrevan en lágrimas, se embriagan del «placer de sentir». El futuro general barón Thiébault no puede terminar la lectura sin gritar, sin aullar «como una bestia». Y al llorar la gente se convence de lo que en adelante enseñarán los héroes y heroínas de decenas de novelistas. La sensibilidad es un «soplo divino». «¡Oh sensibilidad!, suspira éste. Yo quiero vivir contigo, felix o desdichado». Ya no basta amar a éste o a muchos otros. Es necesario abismarse en el éxtasis y confundir la extrema felicidad con los horrores de una oscura angustia: «Gozar una felicidad tal y sobrevivir... ¡Ahí está el sentir!» «¡Oh Dios!, con qué alma me has hecho nacer... Mi amor me espanta y ¡me desesperaría si me curase de ese mal». Estos desesperados que cultivan su miseria y visten su vida con velos fúnebres, se multiplican entre los novelistas, antes de *Werther,* treinta años antes de *Obermann* y *René*.

Rousseau, por su parte, no es responsable de ello o lo es a penas. El mal de vivir o el pesimismo romántico están sólo sugeridos en lo que leyeron sus contemporáneos, en *Héloïse.* Ellos no conocieron las *Rêveries* y las *Confessions* hasta 1781 y 1790. Mucho antes de éstas, obras ilustres o abundantes habían prodigado los decorados sepulcrales, cantando los sombríos prestigios de la muerte y llorado con insistencia los tristes destinos de la humanidad. Antes, los héroes del abbé Prévost, Cleveland y el Patricio del *Doyen de Killerine,* atraviesan la vida inclinados bajo el peso de una oscura fatalidad. Si son desgraciados exasperan su sufrimiento replegándose sobre su corazón; si felices, envenenan su felicidad con el presentimiento del porvenir. A partir de 1750, y sobre todo desde 1760, la literatura «sombría» y la literatura «negra», no son sólo una afición, sino una moda y una pasión. Son traducidas las *Meditaciones sobre las tumbas* de Hervey (1770) y la *Elegía sobre un cementerio en el campo* de Gray (1768). Feutry publica su *Temple de la mort* en 1773 y sus *Tombeaux.* Uno de los libros más leídos, más comentados y más imitados es la traducción de aquellas *Noches* en las que el poeta inglés Young entierra con sus manos a su propia hija, al resplandor trágico de

un farol, meditando sobre el mal de vivir. Luego lo «sombrío» invade la literatura, sin que por otra parte se cite a Rousseau, sin pensar en justificar el género por su ejemplo o por su obra. Baculard d'Arnaud lo prodiga, con todo cúmulo de éxtasis o de estremecimientos del corazón, en *Les Délassements de l'homme sensible* y *Les Epreuves du sentiment.* Se vanagloria de haber inventado el drama «sombrío»; y la invención tuvo éxito. En 1776 se traduce el *Werther* de Goethe. Antes de 1797 hubo quince traducciones, adaptaciones o reediciones. Léonard, Loisel de Tréogate comienzan incluso a hacer de sus novelas la confidencia de los tormentos apasionados de su propio corazón. El escritor, para sufrir mejor, se arroja como pasto a sus lectores. Todo el mal romántico entra en el cuento y la novela.

## *Las delicias de la virtud*

Pero para los románticos del siglo XVIII, para Rousseau, para sus discípulos y para los demás, este mal era sólo un error pasajero, un accidente sin consecuencias. Ellos creían en «los encantos de la sensibilidad» y en las «delicias del corazón» porque estaban muy convencidos de que a la vez eran los encantos y las delicias de la virtud. Para los románticos del romanticismo, la sensibilidad y la pasión también eran, si se quiere, una virtud en el sentido de que eran la única virtud. Por encima de las morales vulgares y de los prejuicios, la pasión, soplo divino, se hace su propia ley. Pasión y deber se confunden. Y cuando ella entra en conflicto con deberes que la contradicen, los que no tienen razón son los deberes. Pero nunca ocurrió tal cosa entre los románticos del siglo XVIII. Todos, fueran o no discípulos de Rousseau, aceptaron las certidumbres de éste. Sin embargo, en esta *Nouvelle Héloïse,* que en el siglo XVIII fue como la biblia del sentimiento, cuando la pasión choca con la vieja moral, con la de todas las sociedades posteriores a la Biblia, quien renuncia o lucha por renunciar es la pasión. Saint-Preux y Julia podrían ser dichosos unidos y casados. Bastaría que Julia abandonase a sus progenitores. Aunque el padre era un tirano egoísta. Luego podrían intentar otra forma de felicidad, un adulterio que, en la sociedad aristocrática del siglo, era el gran compromiso entre el matrimonio impuesto a las jóvenes y el derecho a «dejar hablar al corazón». Pero para que Julia continúe siendo fiel a sus deberes de hija, Saint-Preux la abandona y ambos se resignan al matrimonio con M. de Wolmar, un

cincuentón a quien ella no quiere. En vez de volver a Julia, Saint-Preux se marcha para dar la vuelta al mundo. Y cuando vuelve al castillo de Wolmar, lo hace para admirar la regla de vida de sus moradores, regla de vida inspirada por completo en las virtudes y el ideal lo menos románticos que se pueda ser. Allí se vive no para exaltaciones, sino para la paz tranquila o la resignación; no para aventuras, sino para los trabajos y los gozos oscuros que sin cesar aporta el orden alternante de las estaciones; no para levantarse contra el universo, sino para olvidarse de sí mismo entregándose a los demás. *La Nouvelle Héloïse* a la vez que el himno de la sensibilidad es el poema de las virtudes de los pequeños burgueses.

El mismo placer se ha extraído del poema que del himno. La mejor prueba es que los lectores no han visto la mayoría de las veces nada de lo que había de turbador e inquietante en la moral de la *Héloïse:* si Julia muere en ella como virtuosa, da a entender que había llegado el tiempo y que ella hizo bien en morir. Filósofos como Voltaire, Marmontel, La Harpe, Mme Necker o críticos a los que ofuscaba la religión de Julia, no dejaron de denunciar el «veneno» y los «sofismas» de la novela. Pero eran filósofos o gentes que tenían que defender la religión. Todos los demás, con frecuencia los más prudentes y los más burgueses, no sacaron del libro, o no creyeron sacar más que lecciones de sabiduría y abnegación, ya fueran *le Mercure de France* o *l'Année littéraire,* los participantes en los juegos florales o los pastores protestantes, las mujeres o los hombres, las gentes insignificantes o los títulos nobiliarios. Todos piensan, como Manon Phlipon, la futura Mme Roland, que para no sentir la virtuosa potencia de la novela, hay que «tener un alma de barro», y, como Mme de Staël, que «hay que leer la *Héloïse* cuando uno está casado... uno se siente más animado a amar la virtud».

Los novelistas, confiesen o no a Rousseau como su maestro, también asociaron el sentimiento y la virtud e, incluso con más frecuencia, el heroísmo de la virtud con la exaltación del sentimiento. Distinguen, lo que es una apariencia de romanticismo, entre virtudes de «prejuicio» y virtudes auténticas. Pero cuando uno conoce los prejuicios que condenan, es difícil no estar de acuerdo con ellos; es, lo más corriente, la obligación de una joven de casarse con el rico viejo o con el palurdo que conviene al padre, o a lo sumo el desprecio social por la joven seducida. A esto es a lo que se limitan sus luchas contra la sociedad. Para todo lo demás lo que piden al sentimiento es que inspire la abnega-

ción, la fidelidad, el pudor. Todos los héroes son realmente corneillanos: triunfan de las más vehementes pasiones; pero con la diferencia de que no es porque sea soberana su razón sobre las pasiones, sino porque se dejan llevar por el impulso de su corazón más ansioso de virtud sufriente que de felicidad culpable. Enlazan «todos el éxtasis de la pasión con toda la dignidad de la virtud». Un «entusiasmo secreto los eleva por encima de sí mismos», sus corazones no están «electrizados por el sentimiento sino para engrandecerse con la virtud». Vemos aparecer de nuevo aquella doctrina de las pasiones bienhechoras que desde hacía un siglo se había ido precisando. «No hay virtud sin pasiones; solamente las pasiones constituyen al hombre virtuoso». «¡Religión!, ¡deberes sagrados! Virtudes que entráis completamente en la sensibilidad». Gracias a ella nos hacemos «semi-dioses». Porque Dios es «el mismo Dios de la sensibilidad»; «el alma arrebatada hasta los cielos parece confundirse con el seno de la divinidad de la cual recibe el germen de este precioso amor, vida del universo, fuente de felicidad, llama eterna que da a la virtud ese calor heroico tan necesario para su existencia».

## *El movimiento general de la literatura*

Seguramente donde fluyen con más ímpetu lo que se llama ya «las oleadas de la sensibilidad» es en las novelas. Rousseau domina en la novela y su nombre y su obra es lo único que hemos encontrado hasta este momento. Pero el torrente de la sensibilidad tiene más de una fuente. No sólo procede de la *Héloïse;* hay otras corrientes que han venido a acrecerlo.

En primer término está el drama, en el que Rousseau nada tiene que ver, y que viene de la comedia lacrimosa de Nivelle de la Chaussée, de la *Cénie* de Mme de Graffigny y de algunas otras obras, de los dramas ingleses de Lillo y de Moore, *El Jugador* (traducido en 1762), *El Mercader de Londres* (traducido en 1748), y sobre todo de Diderot. Se dan en este drama toda clase de novedades que nada tienen que ver con la sensibilidad; en ellos se pretende pintar las condiciones y no sólo los caracteres y las costumbres; se exige de ellos la «pantomima» y los «cuadros», es decir, la elocuencia de las actividades y de los gestos más que la de los discursos. A menudo se pone en ellos algo de «sombrío» y de «negro»; es decir, el «terror» de la tragedia a la moda de Crébillon aderezada con algunas «convulsiones» y algunos horrores inéditos. Pero sobre todo se pone sensibilidad, es decir, emociones que no son ni la sonrisa de la comedia ni la angustia de la tragedia. Basta que las emociones sean «conmovedoras», es decir, que los héroes sean honestos, tiernos y desdichados para que se les tenga por verdaderos y dramáticos. Una joven costurera, bella, trabajadora, afectuosa y virtuosa es amada por un joven gentilhombre que no puede casarse con ella sin disgustar a su familia; un joven obrero, inteligente, trabajador, honrado, se enamora de la hija de un rico comerciante que la rechaza para él; un joven campesino, soldado, virtuoso, que está prometido, se encuentra con que es desertor sin querer; va a ser fusilado, pero su prometida, una labradora, bella, virtuosa, consigue la gracia para él; he ahí los asuntos que hacen «derramar dulces lágrimas», que hacen las delicias de las «almas sensibles», es decir, de todo el mundo. Y cuando se quiere parodiar los dramas de moda se parodia *Le Vidangeur* para que sea la pintura de la condición plebeya, pero se añade *Le Vidangeur sensible,* porque no hay drama sin sensibilidad.

Esta es la que debe dar encanto al cuento moral y al poema descriptivo, por no hablar de los idilios y las elegías. El cuento moral fue inventado hacia 1760 por un filósofo, por Marmontel. Mete allí con

abundancia todo lo que considera filosofía: la justicia, la tolerancia, la religión natural. Pero también prodiga cada vez más, al darse cuenta de su éxito, los corazones tiernos, los buenos padres, los novios heroicos, las fieles amantes, los enternecimientos y las efusiones honestas. Docenas de imitadores enseñan —siguiendo su ejemplo y con sólo añadir lirismo, metáforas y signos de exclamación—, que se ama la virtud como al propio perro, a la tortolilla o a su tierna madre, para sentir palpitaciones». Esta moral es la que debe dar su «alma» al «poema descriptivo». El poema descriptivo es el intento inventado en la segunda mitad del siglo XVIII para reencontrar la poesía. Saint-Lambert y todos los demás han comprendido, al menos hasta 1789, que no se podía «describir por describir», que si la poesía podía y debía ser «una pintura», su destino no era pintar cualquier cosa. Describe aquello que uno ama; debe ser, si se puede hablar así, una pintura de la sensibilidad. Saint-Lambert es un filósofo demasiado seco, Delille un director de colegio muy hábil para medrar. Pero uno y otro, al igual que Roucher, que tenía de verdad alma de poeta, siguen la moda. Y la moda es enternecerse, derramar dulces lágrimas a propósito de los buenos trabajadores del campo, de las novias de aldea, de las doncellas, de los señores generosos, de las alegrías puras de la vida del campo, de los jardines y los paisajes románticos, de los bosquecillos de la melancolía y los altares del ensueño. La poesía nace de las «turbaciones», de las «dulces efusiones», incluso de las «tempestades del corazón». Los poetas descriptivos han comprendido en realidad una de las características de la poesía. No les ha faltado más que la sinceridad o el talento.

Tan bien lo comprendieron que fueron a buscar la poesía allí donde estaba. No la encontraron, a pesar de su buena voluntad y las admiraciones escolares, ni en Louis Racine ni en J.-J. Rousseau, ni en la *Henriade*. Pero leían a los poetas ingleses. La anglomanía no era sólo para las comidas a la inglesa, la libertad inglesa, la filosofía inglesa o las carreras de caballos. Era también la admiración por Gray, Hervey, Shakespeare y Ossian. Verdad es que cuando uno creía ser «todo un inglés» era todavía un modesto francés. Todas las traducciones corrigen, y adaptan y muchas enmascaran. El *Shakespeare* de Ducis es una caricatura y el de Letourneur un disfraz. El *Ossian* del mismo Letourneur fue representado según la escuela del «gusto» y de las «conveniencias». Pese a todo Shakespeare atrae porque ofrece «las grandes conmociones del alma», porque inspira «las emociones confusas y profundas», porque «eleva al hombre por encima de sí mismo». *Ossian* sobre todo fue una

revelación. A pesar de la timidez y la torpeza de las traducciones, fue como el maestro de la bruma, del misterio y del sueño. Reveló unos héroes rudos, instintivos y ardientes; ambientes que llenan «el alma de la soledad» y los «fantasmas de la imaginación», las parameras silenciosas, los matorrales asediados por las brumas y los espectros, el océano verdusco y ensordecedor. Cambió lo maravilloso de la mitología, escolar y muerto, por lo maravilloso romántico y sincero de la leyenda.

A partir de esta «poesía del corazón» y del entusiasmo, se hizo además la teoría, o mejor, se afirmó con elocuencia que la verdadera poesía estaba por encima de las reglas y de las teorías. Sobre las ruinas de las antiguas poéticas, el «poeta de genio» va a donde le lleva su genio, sin obstáculos. Así lo proclaman los mismos filósofos, pese a su confianza en la razón. «El docto pedante no estableció en seguida su sistema poético sobre principios supuestamente invariables; no abrió en seguida todas las fuentes de lo bello ni pronunció la maldición sobre todos los que se atreverían a buscar en otros lugares. Si aparece un genio, hace lo contrario de lo que ha ordenado el crítico y produce una obra inmortal». Grimm pone un cierto pedantismo en la crítica al pedantismo. Pero su amigo Diderot fabricó a su vez una imagen exaltada y vertiginosa del poeta y del hombre de genio. Un Dorval, un poeta, busca la inspiración en la cumbre de los montes, en el horror sagrado de los bosques, en la boca de los antros sombríos, en el ruido de los torrentes salvajes. Necesita el viento en los cabellos, las grandes voces en la soledad, la comunión con el misterio de las cosas y la inmensidad. La gran poesía incluso no puede nacer más que de una conmoción inmensa no ya de un alma, sino de todas las almas. Hace falta que una gran sacudida social, al romper el orden, el equilibrio, la tradición, conduzca a la humanidad hasta los instintos feroces y poéticos que sólo puede traducir la poesía y son los únicos que crean poesía.

Decenas de poetas, críticos, hasta pedantes y directores de colegio hablaron, con menos lirismo, como Diderot. «Un genio iluminado por luces profundas juzga la costumbre antes de someterse a ella... Reglas, preceptos, costumbres, nada le detiene: nada retrasa la rapidez de su carrera que desde el primer impulso tiende a lo sublime». Es, si se prefiere, alma vertiginosa, semejante a «una roca cuya altura y escarpa aterran; su cima, que desborda con mucho la base, parece suspendida en los aires... asombra, admira, y el solo mirarla produce una especie de pasmo y terror». Quien así habla no es Rousseau, ni tampoco un «alma sensible», sino un hacedor de tratados. Es Séran de la Tour en su *Art de*

*sentir et de juger en matière de goût* en 1762. Cuando uno se llamaba Louis-Sébastien Mercier o Dorat-Cubières, cuando se vanagloriaba de estar por encima de los «miserables prejuicios» y de los «funestos convencionalismos» hablaba con mayor brutalidad. «¡Dichoso el nuevo pueblo que modifica a capricho sus ideas, sus sentimientos y sus placeres! Alumno amable y libre de la naturaleza, se entrega al efecto y no razona sobre la causa. Su corazón no espera el examen para saltar de alegría, ni la regla para llorar de ternura, ni el gusto para admirar». Porque no hay más que un arte, el del corazón; una regla, la de la sensibilidad.

## Capítulo Tercero

# LAS IDEAS SOCIALES Y LA VIDA

El corazón y el sentimiento se convertían, pues, en el principio o al menos en un principio de la filosofía y del arte. Era inevitable que se buscase en él de la misma manera una regla de vida social y de vida personal. La sociedad no debía estar asentada sobre la fuerza. La razón razonante era impotente —por sí sola— para organizarla y dirigirla, porque se había comprendido que eran necesarias lecciones de observación y de experiencia. Pero la observación y la experiencia revelaban que no hay sociedad posible sin una especie de creencia mística. Los hombres no obedecen a las leyes o no respetan el orden social sólo porque tienen miedo a la policía o al tirano que les ha sometido. Creen siempre, en su mayoría, que incluso su servidumbre está dentro de un orden, que es conforme a una voluntad superior y escondida. En las sociedades despóticas, y en todas las sociedades, se creía hasta entonces, la religión es la que da a conocer esta voluntad. Si se suprime o transforma esta religión hay que reemplazarla por otra cosa.

Esta nueva disciplina será la moral social. En el siglo XVIII no hay moral social. La moral está hecha para cada uno de nosotros y sólo nos interesa a nosotros. Cada cual es responsable de sus avances y sus caídas morales, de su salvación, no de la de los demás. La misma caridad no está hecha, como la de Don Juan, para el «amor de la humanidad» sino para el amor de Dios; no tiene como fin la felicidad del otro sino nuestro perfeccionamiento interior. Tampoco hay mucha mayor moral

cívica. Uno se sacrifica no por la nación o por la patria, sino por su príncipe. El principio de la monarquía, como dice Montesquieu, es el honor. Y el honor es un intercambio de entrega y recompensas entre el soberano y aquellos súbditos que le sirven, cuyos padres a su vez han servido a los padres del soberano. El resto de la nación no tiene más derecho que a la obediencia. Los filósofos ya no comprenden la caridad y no se interesan por ese «honor». Las almas sensibles no son ya almas piadosas ni tampoco almas aristocráticas; la moral social, pues, ocupa el lugar de la caridad y del honor.

Su primer punto es que no hay buena política ni tampoco un orden social es posible, si el Estado no se preocupa de enseñar, y por así decirlo, de organizar la moral. Se remitía perezosamente a religiones mentirosas, a sacerdotes ambiciosos; en adelante él es quien mandará sobre los sacerdotes y quien dirigirá lo que ellos enseñen. Rousseau en *El Contrato social* prevé una religión del Estado, elegida antes de la conclusión del contrato, que después se convierte en una obligación imperiosa, en una de las leyes rigurosas de la Ciudad. Pero Rousseau es ginebrino; recuerda que la ciudad de Calvino está regida en buena medida por sus pastores. Los Enciclopedistas cambian esta religión por una moral de Estado. D'Holbach escribe una *Politique naturelle,* pero también redacta una *Ethocratie,* es decir el plan de una política que se basa en la organización de las costumbres, en la enseñanza de las virtudes necesarias para la prosperidad del Estado. *De l'Esprit* de Helvetius consagra la mayor parte de sus deducciones a demostrar cómo un gobierno hábil puede formar los espíritus en la moral social, cómo las sociedades pueden ser lo que se quiere que sean: inmorales y desgraciadas, morales y felices, por ser ambos términos casi sinónimos. Mably es todavía más explícito: «¿No es verdad que la política debe hacernos amar la virtud y que ése es el único objetivo que deben proponerse los legisladores, las leyes y los magistrados?... El buen legislador ante todo será un moralista». Diderot apenas hizo política sistemática. Pero de moral habló abundantemente, y siempre de una moral política, una moral que pretende organizar la felicidad del mayor número.

El principio de esta moral ya no es: «Amad a vuestro prójimo como a vosotros mismos, por amor de Dios», sino: «Amad a vuestro prójimo como a vosotros mismos por el amor de vosotros mismos». Nuestro egoísmo está interesado directamente en la felicidad de los demás; toda sociedad está hecha de modo que la felicidad de cada uno esté vinculada estrechamente con la mayor felicidad general de la sociedad.

Si cada cual no piensa más que en sí mismo, este egoísmo trae consigo inevitablemente la ruina de algunos, luego de muchos y finalmente de todos. Diderot, d'Holbach, Mably, Turgot, Condorcet hicieron la demostración en múltiples ocasiones. Pero esta preocupación por el bien del otro es algo muy diferente de un cálculo de interés o un razonamiento bien llevado. Su eficacia además sería muy incierta y la moral social se hundiría si no tuviera en su apoyo nada más que las demostraciones de la sabiduría. Afortunadamente extrae su fuerza de un instinto humano. Sufrimos por el mal del otro; nos sentimos dichosos de que él lo sea o al menos de que no sufra. Rousseau insistía sobre esta piedad instintiva. Diderot también confía en ella y cree además, incluso más que Rousseau, en la alegría de dar alegría, en la dicha de contemplar los rostros felices. Mably lo celebra como ellos. Y todos los demás lo creen o fingen creerlo: Condorcet, L.-S. Mercier, Restif de la Bretonne, Delisle de Sales, Raynal, etc.

A esta moral la llamamos altruista. En el siglo XVIII se la llamaba *beneficencia* y *humanidad.* El abbé de Saint-Pierre es el creador de la palabra beneficencia. Y se siente gran orgullo de que la haya creado (o más bien recreado porque está en Balzac). «Un cierto lgislador, dice Voltaire,

> Acaba de crear una palabra que falta en Vaugelas;
> Esta palabra es *beneficencia:* me gusta...»

De tal modo gusta que se la introduce en disertaciones y tratados. «Todo el mundo, dice Vaublanc, era economista. No se hablaba más que de filosofía, de economía política, de humanidad, sobre todo, y de los medios de socorrer al buen pueblo». Se publica un *Discours sur les progrès de la bienfaisance,* unas *Oeuvres complètes de M. de Chamousset, contenant ses projets d'humanité, de bienfaisance et de patriotisme.* Se pone la beneficencia y la humanidad en cuentos, ficciones, novelas y teatro. Todo el cuadro de la vida de M. y de Mme de Wolmar en *La Nouvelle Héloïse* es el modelo de una organización en la que los señores del castillo aseguran la dicha de sus servidores y de toda la comarca y disfrutan en recompensa de su reconocimiento y su amor. La mitad de los cuentos morales o de los dramas de Marmontel, de Baculard d'Arnaud o de Mercier, de las *Epreuves du sentiment,* de los *Délassements de l'homme sensible,* de los *Songes philosophiques,* son «rasgos de humanidad» y de beneficencia. Y los cuadros «sensibles» de Greuze, *Le Bon père, L'Hereuse fami-*

*lle, L'Accordée de village,* no son otra cosa que ilustración vulgar de cosas que llenaban las novelas, los poemas y el teatro.

No se contentaron con practicar la beneficencia y la humanidad con la imaginación. Si entre las gentes modestas había familias dichosas y madres a las que nada faltaba, también había gentes miserables. Las hambrunas se repetían en cualquier parte de Francia casi cada año y en algunas ciudades y campos estaba condenada a la mendicidad una cuarta parte de la población. Se exprime el ingenio para encontrar remedio. Sobre el problema de la mendicidad hay toda una literatura en la que se encuentran un discípulo de Rousseau, Seguier de Saint-Brisson; un economista, el abbé Baudeau; un poeta jocoso, Moncrif, y muchos más. La Academia de Châlons propone un premio para el mejor trabajo sobre la cuestión; y tiene que decidir entre más de cien concursantes. Todo esto no es todavía más que literatura, pero se intenta llevarla a la vida. El señor bienhechor, la casada y la fiesta del pueblo, el «cuadro del agradecimiento» no son sólo personajes y escenas de ópera-cómica o de novela sentimental. Se encuentran en la vida. Es una moda o una tendencia. Es elegante visitar a las mujeres que dan a luz y socorrer a los enfermos, como también amamantar a los hijos o hacer «aspavientos al sentimiento». Como todas las modas ésta también está tocada de mentiras y comedia. Se mezclan en ella la sinceridad y la farsa. En esta época se inventan las *rosières.* O más bien el intendente de Soissons, M. de Morfontaine, descubre la ceremonia secular, pintoresca y enternecedora en la que cada año se coronaba en Salency, en el Aisne, a una muchacha casta, laboriosa y pobre. La gente se entusiasmó con este «amable cuadro»; los poetas y novelistas lo introdujeron en sus idilios y cuentos. Se descubrieron otros casos y sobre todo los imitaron. Se multiplicaron por toda Francia, desde Suresnes a Romainville o desde Briquevec a Monistrol, las coronaciones de *rosières,* que se convirtieron en un aditamento de la vida del castillo. En Canon la «fiesta de la buena gente» fue casi tan célebre como la *rosière* de Salency. Allí se coronaba, con gran esplendor, a costa del señor del lugar, al buen padre, a la buena madre, al buen hijo. Allí se iba como en peregrinación, desde muy lejos.

Creuze, las óperas-cómicas y el contraste de la violencia revolucionaria desacreditaron esta beneficencia lacrimosa y envuelta en oropel del siglo XVIII. Y sin embargo era sincera y a menudo muy profunda. Se descubrió, aun cuando se fuera piadoso, eso que podría llamarse la caridad laica, la que ni se hace por religión ni por deber o por mereci-

miento, sino por la alegría de ayudar y por disfrutar con la felicidad de los demás. Y esta caridad ha sido efectiva muy a menudo. Ya en *La Nouvelle Héloïse* Rousseau no ocultaba a las parisinas que las tenía por libertinas, medianamente bellas y esclavas de modas ridículas, pero reconocía que tenían, al menos, una virtud y una discreción; abandonan su salón y a sus amantes no para leer novelas o escribir cartas de amor, sino para socorrer a los pobres, ayudar a las gentes en sus penas, defender a los campesinos de su aldea. Casi todos los periódicos, *Mercure,* el *Année litteraire,* el *Journal de París,* tienen una sección en la que dan «rasgos de humanidad» o de beneficencia o de heroísmo. Lo suyo, sin duda, es darles publicidad; y no siempre es seguro que no sean imaginarios. Pero no siempre se recogían huérfanos o se pagaban los impuestos del vecino o se repartían los corderos para salir en el *Mercure.* Un *Tableau de l'humanité et de la bienfaisance* o un *Précis historique des charités qui se font dans Paris* (1769) no es sólo, como dicen los *Affiches de province,* «interesante para los corazones sensibles», también lo es para los historiadores y da testimonio de una voluntad ingeniosa y sincera de ser útilmente servicial y humano. Conocemos también la existencia, si no de burgueses bienhechores que no han dejado historias escritas, pero que se adivinan en las cartas de los que mantienen correspondencia con Rousseau, sí, al menos, la de aquellos grandes señores, como el duque de La Rochefoucauld-Liancourt, que se impusieron como regla de vida los deberes sociales y no deberes mundanos. La «moral sensible» fue algo distinto de un tema literario; se tradujo en obras y en progreso.

## *La vida*

La señal de esta sensibilidad fue la de haber influido profundamente sobre la vida y haber transformado las costumbres en la práctica tanto como las ideas. Es muy difícil a menudo seguir las acciones y las reacciones de la literatura y de las costumbres: las ideas se transforman en ideas cuyo rastro no encontramos apenas más que en gentes del oficio, en los escritores; no siempre sabemos cómo se han difundido. Pero la sensibilidad del siglo XVIII configuró de verdad estas realidades de la vida que son pruebas directas de las opiniones.

Así es como transformó la afición al reposo y al tiempo libre en la que se revelan tan claramente las necesidades profundas de los hombres. En las necesidades de la vida cotidiana es la vida la que nos constriñe; en el descanso nosotros tratamos de modelarla a nuestra imagen. Pero esta imagen en el siglo XVIII dejó muy claramente de ser sólo razonable y mundana.

Ante todo se ama muy sinceramente el campo y la vida rústica. En el siglo XVII se descansaba en el campo. Boileau tenía su casita en Auteuil. Pero él, como los demás, sólo buscaba en ella la tranquilidad. Cuando se tenía un castillo, se regresaba a él todos los años para pasar algunas semanas o algunos meses. Pero muy raramente era para disfrutar en él, como Mme de Sévigné, el silencio de sus bellas arboledas. Era por tradición, porque se era señor del lugar y para recrear en él una vida mundana. Por el contrario, en el siglo XVIII se multiplican las «casas de campo» y no sólo las moradas ricas de los financieros, sino los casales solitarios, los albergues, las quintas[3]. Se alzan no sólo en los cerros que rodean París, sino a través de toda Francia, en los alrededores de las grandes ciudades, al borde de todos los ríos. Las memorias, diarios, itinerarios, relatos de viajeros se admiran en todas partes de ver cómo surgen diez donde antes no había nada. No cabe duda de que no todos los que las mandan construir no leen *La Nouvelle Héloïse* u *Ossian;* quizá no van allí más que para tomar el fresco o para pescar. Pero ocurre que así conocemos los placeres que buscan allí, que son, precisamente, aunque sólo sean pequeños burgueses, los placeres de las almas sensibles. Allí se quiere soñar, «oír hablar al corazón», contemplar el claro de luna, gustar las «melancolías del otoño». Son sensibles a la poesía de las lontananzas y a la de los bosques «solitarios». Se hacen paseos, además, fuera de su casa de campo; y uno puede seguir las alegres bandadas o a los que van solos a Suresnes, Meudon, Romainville, Montmorency, a las orillas del Marne, Loira, Ródano y de cientos de ríos, arroyos o riachuelos. Muy a menudo lo único que se busca es el aire limpio, la risa y el apetito. Pero Manon Phlipon encontraba otra cosa; reencontraba allí la ensoñación, la soledad, las emociones del corazón. Esta pequeña burguesa auténtica es la imagen de muchos otros que son, igual que Juan-Jacobo, «paseantes solitarios» que quieren perderse en los «senderos tortuosos», en los «bosques sombríos» y en los «valles desiertos». El paseo no es sólo una alegría para el cuerpo y el placer de cambiar de horizontes; se convierte en una humilde o conmovedora poesía.

Todo esto se concreta en dos aficiones nuevas que por sí solas serían suficientes para demostrar que la atmósfera de la vida se ha transformado: la afición a los jardines ingleses y a la montaña. En Francia, como en todas partes, siempre se habían amado los jardines. Pero los jardines del Renacimiento no son apenas otra cosa que una tapicería de flores en la que se colocan estatuas, vasijas y los candelabros de arbustos recortados. El Nôtre y los jardines de Versalles añaden a estos tapices la amplitud y la majestad de los grandes árboles, de los anchos espejos de agua y de los amplios espacios de césped. Pero todavía es una naturaleza racional y ordenada. Es una arquitectura de verdor y de estanques que encuadra y prolonga la de un palacio o un castillo. Es el hombre quien domina con ella a la naturaleza y la somete a su arte reflejo. La poesía en ella es una poesía reglada. En la segunda mitad del siglo XVIII, la gente está, por el contrario, cansada de la norma y desconfía de la razón. El orden del jardín francés parece una traición y un fastidio. Ya hacia 1750 se descubre el jardín chino y el jardín inglés. Estos jardines, dados a conocer por un misionero y por la traducción de un libro inglés de Chambers, y luego por viajeros, arquitectos y jardineros franceses, se proponen no domesticar la naturaleza, sino copiarla. En la naturaleza todo es capricho, azar, fantasía; en la naturaleza no existe la línea recta ni de calidad; en la naturaleza no hay tijeras ni rastrillos. Por eso es atractiva y bella, porque nos devuelve la libertad, nos libera de imposiciones y de estrechas prudencias. Los jardines ingleses, pues, respetarán las libertades de la naturaleza y las imitarán. Los paseos irán al azar, los árboles crecerán «como a Dios *gusta*»; las aguas serán «caprichosas» y «saltarinas»; las pendientes serán abruptas. Incluso si el arroyo se va arrastrando, se le cavarán cascadas; si la colina desciende con una pendiente dulce, se la cortará a pico; si el jardín es llano se le apilará, con gran esfuerzo de transportes, una montaña. El arte, en vez de ordenar la naturaleza, la forzará al desorden y al tumulto. Así se llega a un jardín que no es ya sólo inglés, sino propiamente romántico. También es inglesa la palabra y se escribe a menudo *romantic*. Y al comienzo sólo se aplica a los jardines. Pero expresa todo lo que buscarán los románticos en la naturaleza, todo lo que convertirán en espejo de su alma. El jardín romántico de un marqués de Girardin en realidad es un extenso cantón en el que no falta nada de lo que da a la naturaleza el prestigio de las «emociones fuertes», de las «emociones ensoñadoras» y de las «emociones tiernas». Está hecho para suscitar los entusiasmos, los delirios, los sueños y los enternecimientos.

Tiene gargantas, cascadas, bosques atormentados y seculares, desiertos feroces y también valles risueños, aguas apacibles, rebaños que pacen. Es un mundo no de pensamientos, sino de sensaciones. Este jardín romántico pronto se convirtió en una moda que hizo furor. Rousseau había dado de él un ejemplo discreto, más campestre y novelesco que verdaderamente romántico. Antes de *La Nouvelle Héloïse* se había soñado mejor, y mejor se hizo. Hay jardines románticos ilustres, el del duque de Orléans en Monceaux, que diseñó Carmontelle y del que todavía quedan las falsas ruinas de la naumaquia; el del conde de Artois en Bagatelle, en el que subsiste una falsa ruina, una falsa colina y una falsa cascada; el del pintor Watelet en Moulin-Joli, cuyos visitantes disfrutan de los sauces inclinados sobre el agua y toda la delicadeza de impresiones hechas para «el alma de las mujeres»; y sobre todo el de Ermenonville, que llegará a ser el último asilo de Rousseau, en el que hay un «desierto» que es verdaderamente una especie de desierto, soledades en un bosque abrupto, una isla en un estanque melancólico y, además, un altar de la ensoñación, un templo —inacabado— de la filosofía, inscripciones sobre las rocas, y pronto la tumba simbólica de Rousseau.

Rousseau apenas significó gran cosa en el descubrimiento y el progreso de estos jardines. Pero reveló un aspecto de la naturaleza romántica, el de la montaña. Antes de 1750, nadie habla de la montaña si no para temerla. Es el lugar de los hombres-lobo y la montaña, dicen los viajeros, es la que afea los paisajes y los atractivos de Lausana y de Neuchâtel. No todos los suizos estaban de acuerdo. Haller cantaba *Los Alpes* y alababa tanto los paisajes como a sus habitantes. Su poema fue traducido y leído en Francia (1750). Pero lo que bruscamente puso de moda Suiza y las montañas suizas fue *La Nouvelle Héloïse*. Toda la novela se desarrolla a las orillas del lago de Ginebra, al pie de las cimas y ante ellas. Las escenas más patéticas ocurren en los roquedales salvajes de Meillerie. Saint-Preux visita los altos valles del Valais y las casas que se agarran a las laderas de los montes. La fama de la novela hizo famoso a su escenario. Los viajeros se apresuran tras los vestigios de Julia, de Saint-Preux y de Rousseau. Sobre todo éste y los personajes de su novela son los más buscados. Se visita Ginebra, Lausana, Clarens, Vevey, Yverdon, Motiers-Travers y el Valais. Se hacen preguntas a los que conocieron a Juan-Jacobo. Se dejan gradabas inscripciones. Luego se irá a Suiza por la misma Suiza, por la gracia de sus praderas colgadas, el espejo de sus lagos, la campechanía de sus chalets; por sus «emocio-

nes fuertes» y por sus emociones tiernas, la inmensidad de sus horizontes, la majestad de sus picachos, los vastos silencios, las profundidades vertiginosas de los abismos. En Ginebra, en Neuchâtel, en Lausana uno puede encontrar a escritores, gentes de moda y gentes de mundo. Porque ya es de buen tono pasar algunos meses en el país de Vaud; los elegantes y los «bellos» se dan cita allí. Se buscan vanamente casas de campo y cuando se las encuentra son excesivamente caras; Suiza se convierte en el «país de los amantes», de los recién casados y de las «almas inconsolables».

Además se va más allá de Rousseau, que no describió la montaña de las nieves eternas y de las soledades heladas. Sólo habló de la montaña verde del alto Valais. Se recuerda lo que decía en una bella página de *La Nouvelle Héloïse*, pero las gentes subieron mucho más arriba. Leyeron los libros en los que los suizos de Luc, Bourrit, Saussure contaban sus intentos para escalar las más feroces cimas y la embriaguez de sus escaladas. Las notas que puso Ramond a una traducción de un viaje de Coxe (1781) terminaron por conquistar a las almas sensibles y las que simulaban serlo. Los curiosos se presentan en el San Gotardo, en Grindelwald, en el glaciar del Ródano. Allí buscan muy concretamente la meditación exaltada, los vastos despliegues del alma que tanto gustarán a los románticos. La montaña hizo del mediocre Mercier, instalado en Neuchâtel, un verdadero poeta. Dio a las notas de Ramond el ritmo de la poesía y una especie de gemido de genio: «Profundidad, majestuosas tinieblas, amo contemplaros. Al lado de mi morada en la pendiente del Jura, hay un torrente que corre con un terrible ímpetu; rueda en la sombra negra de un bosque de antiguos abetos... y la reflexión se apresura a perderse con las horas en el abismo de las cosas eternas». «Todo concurre a hacer más profundas las meditaciones, a darles ese aspecto sombrío, ese carácter sublime que adquieren cuando el alma, tomando el impulso que la hace contemporánea de todos los siglos y coexistente con todos los seres, planea sobre el abismo del tiempo».

Es, pues, muy cierto que antes de la Revolución se comienza a vivir y a veces a morir de sentimiento. Pero no sin querer, por la fuerza invencible del carácter, como siempre se había pensado; sino con complacencia, con embriaguez, incluso en el sufrimiento o el suicidio. Antes de la Revolución viven o comienzan a vivir Bernardin de Saint-Pierre, Benjamin Constant, Senancour. No hay duda de que son escritores, pero su inquieta afición por las aventuras no es una actitud lite-

raria. Se buscan, se escapan persiguiendo emociones nuevas, de uno a otro país, de un horizonte a otro. El mal de inquietud que les roe es una herida rebelde y no un pretexto para hacer declamaciones: «Triste juguete de la tempestad, he volado de error en error..., he pagado unos días de fiesta por meses enteros de desgracia..., me hastiaba al gozar y siempre volvía triste». Quien habla es Benjamin Constant y luego Senancour, pero sus acentos se confunden. Además han demostrado, por las calamidades de su vida, que creían en su literatura. Hasta les ha ocurrido el morir de ello: «¡Desdichado!, dice Campenon de su amigo Léonard; había apurado la copa del sentimiento... su corazón ya estaba muerto; y su vaga inquietud, creciente cada día, se convirtió en el presagio demasiado seguro de su próximo fin».

Las gentes de letras no fueron, por otra parte, los únicos que tomaron el sentimiento como guía de sus vidas, a pesar de guiarlos hacia el sufrimiento y la desesperación. «Sois, dice Ducis a Deleyre, un melancólico incurable» y eligió para él una casa de campo solitaria «cerca de los bosques, en la proximidad de esos anchos estanques en los que los vientos parecen levantar tempestades... al borde de un valle tortuoso que se prolonga hasta un lúgubre lugar». Si Deleyre es todavía una manera de ser hombre de letras, tenemos indicios de otros que no lo son. Así el conde de Montlosier se retira a sus montañas de la Auvernia para vivir allí, antes de Lamartine, *L'Isolement* y *Le Vallon,* para sentarse al crepúsculo en la montaña y contemplar en lontananza el castillo en que vivió su amada, el campanario que domina su tumba. Fonvielle escapa muy joven del colegio, pasa por veinte oficios, se entusiasma febrilmente y se enfada sin motivo, recorre de noche catorce leguas para delirar a los pies de una amante platónica a la que olvida un mes después. Mme de Chastenay vive su vida de joven un poco como la hermana medio loca de Chateaubriand: «Estaba en un delirio... todo se exaltaba en mí... leía en vez de dormir». Mme de Cavaignac tiene una hermana que anda errante a través de los jardines, «leyendo a veces en voz alta y derramando lágrimas o riendo a carcajadas... con una varita blanca en la mano, sueltos al viento sus largos y negros cabellos, recitaba todo el papel de Armida». El futuro general barón Thiébault, no soñaba lo más mínimo en conducir a los regimientos a la batalla: «Los pasajes tristes y conmovedores, y, en general, los de tono menor hacían vibrar todos mis nervios por su analogía con una melancolía que ha formado el estado habitual de mi alma». Esta melancolía llevaba en ocasiones hasta la angustia romántica. Una amiga de Brissot, en la

paz burguesa de la ciudad de Chartres, «cansada del mundo, de la bajeza de los demás, del despotismo que reina en todas partes... cortó sus días a la edad de diecisiete años». Un desconocido vino a suicidarse, de un tiro de pistola, frente al sepulcro de Rousseau en Ermenonville, dejando una despedida que es como el programa del romanticismo: «Yo no era de ningún país: todas las naciones me eran indiferentes... no neguéis una sepultura, en los lugares que os pide, al desdichado soñador melancólico... ¡Oh! Desgraciado el hombre sensible... El amor aciago, la melancolía, la afición a soñar, mi sensibilidad me han perdido. Es un estado demasiado activo para el hombre y no puede resistirlo mucho tiempo».

# QUINTA PARTE

# LA DIFUSION DEL ESPIRITU NUEVO

## Capítulo Primero

# LAS RESISTENCIAS DE LA OPINION

Hacer la historia del pensamiento de un siglo no es o no debería ser hacer la historia sólo de sus hombres de genio, ni tampoco de sus hombres de letras, ni siquiera de los que se tienen por pensadores. Jamás estaremos seguros de comprender a los hombres de genio como ellos quisieron que se les comprendiera, y estamos seguros de que no los comprendemos como los comprendieron sus contemporáneos. Cuando sobre todo uno renuncia a encerrarse en el pensamiento o en el arte puro, cuando se baja de la idea o de la emoción estética a la vida real, a la historia, lo que interesa conocer para entender esta historia, es lo que ha pasado de la especulación o de la emoción de unos pocos a la vida de todos o de muchos, es la difusión de estas nuevas ideas. La historia de esta difusión, en lo referente al siglo XVIII, es particularmente compleja. Damos aquí sus grandes líneas[1].

A lo largo del siglo XVIII hubo en muchas cuestiones tenaces resistencias. Ni el espíritu filosófico, ni el gusto por el sentimiento conquistaron o removieron de un golpe a una Francia revuelta y empujada en contra de sus tradiciones. Existe, en primer lugar, la tradición mundana, que influye poderosamente tanto sobre las costumbres como sobre la literatura. Para los mundanos, es decir, para casi todos los de «buena cuna», o ricos, la filosofía o el sentimiento no son más que una

[1] Está desarrollada en *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (1715-1787), París, Armand Colin, 1933 (6.ª ed. 1967).

moda como otras muchas. Se trata sencillamente de pensar o de aparentar que se piensa como los demás. Y se entregan a muchas otras distracciones. La famosa «dulzura de vivir» no es la de pensar y de escribir libremente o la de seguir los «movimientos de su corazón». Es la de las fiestas de toda clase que los dueños de las mansiones se ingenian en renovar y que organizan algunos bufones a sueldo, Moncrif, Collé, Carmontelle. Es el bajo de la Opera, persona ilustre, donde se arriesgan Luis XV y María Antonieta; son las «tinieblas» de la abadía de Longchamp; son los paseos en los que las grandes damas comparan sus carrozas y sus collares, la Carrera de la Reina, las Tuillerías, los Bulevares; son los lugares de cotilleos y placer, el Palais Royal, el Ranelagh, el Vauxhall, las ferias; son las cenas en las que algunos tienen casi el mantel puesto y se reúnen todos los que saben divertir a los demás.

Son sobre todo las modas que se suceden, se imponen, se desvanecen en una especie de torbellino, los tacones altos o los tacones bajos, las pelucas monstruosas de las damas o sus miriñaques desmesurados, la moda del «deshilachado», o la de los títeres, del rinoceronte o el elefante, las sociedades alegres de la Calotte o de los Lanturlus. Son sobre todo los entusiasmos de fin de siglo, en el que sobrevive y se exalta el pasado menos racional y el espíritu menos filosófico. En este «siglo de la razón», en medio del desprecio de tantos prejuicios, nunca dejaron de ser supersticiosos con delicia. Los libros de magia, de brujería, de alquimia, los secretos para evocar al diablo e imperar a la naturaleza todavía son numerosos. Todavía hay muchas gentes que creen, como el M. d'Astarac de *La Rôtisserie de la Reine Pédauque*, en las ondinas y las salamandras. Se edita y reedita *Le Grand* o *Le petit Albert* y otros muchos tratados cabalísticos, hasta el final de siglo. Y toda esta diablería, un poco pasada de moda, pese a todo, se hace repentinamente respetable con los malabarismos y los misterios del conde de Saint-Germain, de Cagliostro, de Saint-Martin y de Mesmer. Prestidigitadores como Saint-Germain o Cagliostro hacen creer a las personas más serias que tienen poder sobre potencias de la vida y de la muerte y que son eternos ellos mismos. La cubeta de Mesmer no tiene menos discípulos que la filosofía de Voltaire y de Rousseau. El fin de siglo ve desarrollarse la credulidad y el iluminismo tanto como el espíritu crítico o la religión del sentido común y la del corazón.

Cuando uno se aleja de París y se informa sobre la nobleza provincial; cuando se deja atrás el gran mundo y se acerca a los medianos o pequeños burgueses, no se va a encontrar ni *Le Grand Albert* ni a Ca-

gliostro o a Mesmer. Pero verá cómo permanecen con fuerza todas las creencias y las tradiciones del pasado. En el castillo de los Talleyrand en Périgord, en el de los Montbarey en Auvernia, en los salones aristocráticos de Poitiers, se divierten con la danza, los banquetes y el juego, como siempre lo habían hecho; o bien se vive con gravedad, pero no se tiene ningún interés por Voltaire ni por Rousseau. Se cuentan por centenares los castillos y los salones que se asemejan a éstos, en los que se ama, sin razonar, al rey, al párroco y a la iglesia. Se les ama todavía más intensamente que en la burguesía. Las grandes distracciones, por no decir las únicas, son las procesiones en las que se reúne toda la ciudad; son las tomas de posesión de los gobernadores, el paso de los príncipes, de los obispos o alguna vez del rey. Nos es bien conocida esta burguesía media y pequeña. Por no hablar de otros documentos, hay centenares de memorias, diarios, libros de notas de abogados, notarios, comerciantes y hasta granjeros, que han anotado los acontecimientos y a veces las impresiones esenciales de su vida. Nunca o casi nunca hacen política. Apenas hay otra excepción que la relativa al rechazo de los Parlamentos por Luis XV que afecta a los privilegios locales y a veces les conmueve. Entre todas las miserias o las dichas afortunadas que refieren, casi nunca hay mención de los «abusos», de los «privilegios» o de las «libertades necesarias». Un tal Malebaysse anota que para ver al elefante hay que pagar veinticuatro chavos en primera fila y doce en la segunda; necesita tres veces menos palabras, sin un solo comentario, para la muerte de Luis XV. Un Leprince de Ardenay en Mans, un Cavillier en Boulogne, un profesor de la Universidad de Dijon son personas instruidas e incluso curiosas. Leen, se reúnen, discuten. No dicen una palabra de Voltaire, de Rousseau, de Diderot, de la *Enciclopedia,* de las polémicas políticas o religiosas. Seguin, abogado en el parlamento de Lyon, cuenta con gravedad que el cardenal de Tencin había tenido comercio incestuoso con su hermana con la que tuvo un hijo «llamado el señor de Ardinberg». Es todo lo que sabe del director de la *Enciclopedia.* Y la mayor parte sabe menos todavía.

En las almas fieles al pasado, la religión, una religión estricta y confiada, ocupa evidentemente un lugar esencial. La incredulidad hace progresos soterrados, luego rápidos, como veremos luego. Pero durante mucho tiempo es sólo una amenaza. Incluso en la alta nobleza hay una ferviente piedad y almas místicas, como el marqués de Castellane, la princesa de Montbarey, el duque de Croy, el duque de Penthièvre y muchos otros. En las provincias la religión mantuvo durante

mucho tiempo una profunda influencia. Montgaillard se queja de no haber encontrado en los castillos del Lauraguais más que catecismos. El conde de Allonville está persuadido de que Voltaire vio a los diablos antes de morir. Los burgueses no se molestan mucho más que sus señores para pensar filosóficamente. Un gran número de familias practican la religión con una escrupulosa piedad, tal como la de Mme Vigée-Lebrun, la de Frenilly, la de Carnot, la de Joubert, etc. François Gilbert hace regularmente su examen de conciencia. Gauthier de Brécy detesta a los «filósofos impíos», Tamisier, antiguo quincallero, no es un ignorante. Compra libros, pero son libros contra los filósofos y pertenece a seis cofradías piadosas. Duminy ocupa su tiempo libre en la transcripción de treinta y tres villancicos, la vida de santa María Egipciaca y la del bienaventurado Padre dom Robert Mauvielle. Los contemporáneos que pasan a través de estos ambientes provincianos constatan ordinariamente que en ellos no sopla el espíritu nuevo. En Autun la gente va regularmente a misa, a vísperas, a las procesiones. En Doué, cerca de Angers, todo el mundo asiste regularmente a misa y a vísperas. Lo mismo ocurre en Valence, y en toda la Provenza. En vísperas de la Revolución todavía se cuenta a los habitantes de una parroquia por el número de comulgantes.

Pero no sólo es la piedad lo que permanece como estaba antes. Es toda la vida. Hasta finales del siglo XVIII se vive muy a menudo como habían vivido los abuelos, una vida humilde, regular, sin ambiciones, sin curiosidad. Incluso en las familias acomodadas, se come en la cocina; las ropas y trajes de bodas se transmiten de generación en generación; la costumbre prohíbe a las esposas de notarios, médicos, comerciantes el llevar lazos en el tocado o volantes de colores vivos. Los placeres consisten en merendar en los jardines y en invierno en la taberna. Se trabaja en la cocina. «Dos estufas en una casa burguesa, dice el troyano Grosley, eran entonces un lujo desconocido». En Autun las mujeres hilan la lana y hacen cada año una pieza de paño para vestir al padre, a la madre, a los hijos, si es que los hijos no llevan malamente ajustados los viejos trajes de los padres. En todas partes se encuentra «el estilo de los buenos viejos tiempos».

Hasta la Revolución, en la masa de las clases medias las tradiciones todavía conservan su fuerza. Sin embargo ya no tienen toda la fuerza. Hasta en las provincias, e incluso entre gentes sencillas, se percibe que poco a poco las nuevas costumbres horadan las antiguas. Desde los ricos salones hasta las «salas» de los pequeños burgueses, desde París

hasta la provincia más lejana se extiende el gusto por el lujo, la diversión el juego, la comedia. En Troyes es una «revolución» en las costumbres públicas. En Autun desde la reunión de los Estamentos de Borgoña en 1763 es una «rabia por el lujo». En Saint-Antonin, en Grasse, continúan las «veladas» en las que se escoge el aguardiente de orujo; pero se comienza a unir con ellas los bailes y un juego costoso. En todas partes se esfuerzan por organizar bailes, conciertos, teatros de sociedad. En Thuars, hay «una perfecta ignorancia de la historia y de la literatura». Pero no de las bellas melodías, porque allí hay conciertos, veladas de baile e incluso «de burlas». Los burgueses comienzan a creer que «tienen *esprit*». Era el camino para llegar a la «filosofía».

## Capítulo Segundo

# LA LUCHA CONTRA LA AUTORIDAD

NOTA HISTORICA: Beaumarchais nació en París en 1732. Hijo de un relojero, abandonó tempranamente la relojería para correr aventuras. Da lecciones de arpa a las hijas de Luis XV, se encarga de los asuntos financieros de Pâris-Duverney, resuelve —o complica— en España asuntos diplomáticos, comerciales o de familia. Sufre grandes procesos en los que tiene el arte de interesar a la opinión pública, en particular contra el conde de la Blache, heredero de Pâris-Duverney y contra uno de los jueces que le condenan en el proceso La Blache. Sus *Mémoires* contra Goëtzman, llenas de humor, divierten a todo París. Se encarga luego, por cuenta de la corte, de perseguir y sobornar a los autores de libelos contra la familia real que trabajan en el extranjero; monta una compañía para suministrar armas a los americanos, etc. Lleva a escena *Le Barbier de Séville* en 1775 y, en 1784, *Le Mariage de Figaro* cuya trayectoria resumiremos más adelante. Sospechoso y desterrado durante la Revolución, regresa a Francia en 1796 y muere en 1799.

El camino era difícil. Los filósofos podían pensar como escépticos e impíos; pero era para ellos muy dificultoso dar a conocer sus escepticismos y sus impiedades. La autoridad política y la Iglesia eran aliados y disponían de armas terribles. No podía aparecer ningún libro ni periódico sin autorización, sin permiso de imprenta de los censores. Las penas eran feroces contra los autores, impresores o distribuidores de li-

bros no autorizados, aunque no fueran prohibidos. Un edicto del rey de abril de 1757, renueva expresamente el antiguo castigo consistente en pena de muerte para los autores o impresores. Edictos de 1764, 1767 y 1785 prohíben cualquier publicación sobre finanzas, cuestiones religiosas, la legislación, la jurisprudencia y, como dice Fígaro, sobre «cualquiera que tenga que ver con alguna cosa». Las penas contra los blasfemos y actos impíos, que llegan hasta la mutilación y la muerte, refuerzan las leyes sobre imprenta. Es seguro que estos textos nunca fueron aplicados estrictamente. Pese a todo, durante casi todo el siglo se envió a galeras de por vida a blasfemos, y algunos sacrílegos fueron quemados vivos o se les cortó la mano. Al caballero de la Barre se le amputó la mano y la cabeza. En 1768 un distribuidor fue condenado a cinco años de galeras y su mujer encerrada de por vida por haber vendido *Le Christianisme dévoilé* y *L'Homme aux quarante écus*. Sin duda no corrían ese peligro de ir a galeras o a prisión perpetua ni d'Holbach que escribió el uno ni Voltaire que redactó el otro; pero podían caer en la Bastilla o Vincennes donde, si no se pudrían en la húmeda paja, la estancia carecía de atractivo. Diderot, Voltaire, d'Alembert, Helvetius tienen verdadero terror de ir allí. Diderot, Voltaire, Morellet, Marmontel fueron y no desean volver. Constituía un peligro real y grave el ser filósofo con demasiados atrevimientos.

La autoridad actuó realmente contra los filósofos o al menos intentó actuar. Hasta 1748 no hay demasiada preocupación por los «buenos espíritus». Algunos libros son condenados, entre ellos las *Lettres philosophiques* de Voltaire; hay algunas visitas de la policía a los impresores, algunas requisas, algunas detenciones. Pero en conjunto se tiene en poco aprecio a estos escritorcillos; y la policía se dedica sobre todo a perseguir las imprentas, libros, folletos y periódicos jansenistas. Hacia 1750 el gobierno y la Iglesia no se dan cuenta de que los filósofos son una «secta» y un «partido» cuyos propósitos son temibles. Los *Pensées Philosophiques* de Diderot son condenados (1746) por el Parlamento; por otra parte su filosofía utiliza subterfugios y Diderot no es más que un hombre de poca cosa al que vigilan su párroco y el comisario. *Les Moeurs* de Toussaint supusieron un escándalo más grave. Porque Toussaint era un conocido abogado, un hombre bien situado. Y su doctrina era claramente laica e impía. Toussaint demuestra que la religión es muy respetable, pero que ni la moral ni la sociedad tienen necesidad de la religión. Uno puede ser una persona honesta y es posible gobernar muy bien sin preocuparse por la revelación y por el catecismo. El libro

fue condenado y Toussaint tuvo que salir para el destierro (1748). Pero los escándalos se multiplicaban. *El Espíritu de las leyes* de Montesquieu estudiaba los gobiernos sin conceder el menor espacio a la religión y sin dar a la monarquía de derecho divino el respeto que convenía. Un tal Méhégan publicaba una historia de *Zoroastre* (1751), que no era más que una insolente burla del cristianismo y una apología de la religión natural. Con el pretexto de estudiar a los ciegos en una *Lettre sur les aveugles,* Diderot confiesa la simpatía más viva por el ateísmo del ciego Saunderson. Buffon publicaba con un resonante éxito los tres primeros volúmenes de sus *Histoire naturelle.* Comprendían una Historia de la tierra que, ya lo decían los contemporáneos, «contradice completamente al Génesis». No era fácil atacar al presidente de Montesquieu que no tenía más falta que la de pasar por la religión en silencio. No era cómodo condenar a M. de Buffon, hombre de importancia en provincias, pero, al menos, se le censuró y tuvo que publicar una declaración muy sumisa en la que se sometía a la prudencia de la Sorbona y a la historia del mundo según el Génesis. Méhégan y Diderot, gentes sin importancia, fueron enviados para escarmiento, a la Bastilla y a Vincennes. Y todo el mundo se quedó contento.

Pero los filósofos no se declaran ni convencidos ni vencidos. Y comienzan a dirigir contra la autoridad y la tradición una maquinaria de guerra de cuyas pacíficas apariencias no se había sospechado al comienzo. En 1751 aparecía el primer volumen de la *Enciclopedia.* No era más que un Diccionario de ciencias; y de estos diccionarios hasta el momento habían aparecido, aunque más modestamente, una docena; la empresa estaba de moda. Era, sin duda, un diccionario «razonado», pero se gloriaba de poder poner de acuerdo la fe y la razón. Los directores de la empresa, sin duda, eran dos filósofos, d'Alembert y Diderot. Los editores obtuvieron, pues, autorización y privilegio. Pero desde los primeros volúmenes se vio necesario fiarse poco de estos filósofos. Pese a los teólogos que controlaban, pese a la piadosa ortodoxia de los grandes artículos, había toda una clase de hábiles insinuaciones que conducían al lector hacia la duda y las negaciones impías. En torno a un artículo inofensivo, a propósito de un tema sin importancia de mitología o de historia natural, se zahería la credulidad, se condenaba el fanatismo, se daba a entender claramente que el cristianismo, como toda religión, vivía de la credulidad y reinaba por el fanatismo. Se elevaron protestas. En un momento triunfó de las dudas de la autoridad. Un amigo de Diderot, colaborador de la *Enciclopedia,* el abbé de

Prades, defendió en la Sorbona, en 1751, una tesis de teología en la que no se vio en principio más que una correcta teología; fue autorizada y luego aceptada. Luego se percibió que mantenía tesis manifiestamente heréticas; se supo, o se creyó saber, que no era ajeno Diderot a la cuestión. La *Enciclopedia* pagó la audacia del abbé de Prades; fue suprimida en 1752.

Pero los enciclopedistas tenían sus defensores, entre ellos Mme de Pompadour. Estaban en juego grandes intereses comerciales. El acuerdo entre Mme de Pompadour, la Sorbona y los suscriptores se consiguió cerrando los ojos. La *Enciclopedia* ya no salió a la venta públicamente, pero continuó imprimiéndose. Por otra parte siguió sirviendo hábilmente a las ideas de los filósofos y no a las de la tradición. Tres teólogos la vigilaban oficialmente. Pero les faltaba paciencia o perspicacia. Mediante hábiles llamadas, alusiones, exposiciones de respetuosa apariencia, pero que proyectaban una viva luz sobre las dificultades, Diderot, Morellet y otros enseñaban a dudar y a negar. Los adversarios de los filósofos todavía buscaron una ocasión. La encontraron en la publicación de Helvétius *De l'Esprit.*

*De l'Esprit* no se ocupaba en apariencia de religión. Se contentaba con estudiar el modo como pueden formarse las ideas, los hábitos, las costumbres. Pero estaba claro que para Helvétius todas nuestras ideas vienen de nuestras sensaciones y que en nuestras sensaciones no hay nada más que las acciones y reacciones de la materia, que todos nuestros hábitos nacen de nuestras experiencias y que las religiones son hábitos como los demás. Sin embargo este libro materialista aparecía con el hombre del autor, con una autorización que había dado el censor por descuido. Fue un gran escándalo. El censor fue destituido. Helvétius, para no ser perseguido, tuvo que firmar y publicar tres retractaciones muy humildes. *De l'Esprit* fue censurado y condenado solemnemente. Y se aprovechó la condena. Helvétius era un conocido Enciclopedista. Se llegó a afirmar que la *Enciclopedia* entera conducía solapadamente a las mismas impías conclusiones que *De l'Esprit.* Los enemigos de los filósofos insistieron, amenazaron. Brevemente, el Consejo de Estado revocaba el privilegio en 1759; en adelante estaba prohibida la impresión de la obra y la filosofía «aniquilada».

Pero los filósofos y en general todos los que pretendían decir lo que pensaban no se declararon vencidos. Desde hacía mucho tiempo estaban acostumbrados a las astucias de la guerra y a las emboscadas en

el combate con las que sorprendían fácilmente a la autoridad. Las imprentas eran un pequeño número y estrechamente vigiladas. Pero las imprentas clandestinas se multiplicaban. El oficio tiene sus peligros y las penas son crueles; en 1757 todavía, un sacerdote de Capmartin es condenado a nueve años de galeras. Pero los beneficios también son considerables; y por cada imprenta secuestrada se crean dos. A falta de impresores audaces existen además las copias manuscritas. En la primera mitad del siglo circulan de ese modo los libros impíos que se van a imprimir en la segunda: *Le Ciel ouvert à tous les hommes* de P. Coupée, el *Testament du curé Meslier,* el *Traité des trois imposteurs,* etc. Las copias son numerosas. De ellas queda todavía un gran número; hay, dice Voltaire, más de cien ejemplares del *curé Meslier* en París. Para colmo los impresores extranjeros son muy libres de imprimir en francés obras que no agradan al gobierno francés. En Londres, Amsterdam, Leyden, Ginebra y en otras partes se editan de este modo las obras más audazmente filosóficas. No queda más que enviarlas a Francia y a París. Los agentes de aduanas vigilan, indudablemente. Hay investigaciones de policía. El gobierno tiene sus delatores y en ocasiones se inspecciona todo el cargamento de un navío. Pero hay cien modos de burlar la aduana y de esquivar la vigilancia. Se paga a los aduaneros; se corrompe a los comisarios. Además todos los que tienen algún cargo en el Estado tienen derecho de pasar la aduana o ante el fielato sin que se inspeccione ni su equipaje ni sus carrozas; y la carroza del señor intendente o del Príncipe tiene los mismos privilegios de su dueño, aunque no esté dentro. Así es como llegan a Rousseau, sin problema y sin pagar portes, las pruebas de *La Nouvelle Héloïse* y las del *Émile;* así es como, por mediación de Catalina II, Falconet recibe el *Testament du curé Meslier.* Por supuesto que se pagan bien los peligros y las complacencias. Los manuscritos y los libros prohibidos costaban muy caros, sobre todo en la primera mitad del siglo. Una *Memoire pour Abraham Chaumeix* se vende hasta por seis luises y el *Émile* hasta por dos luises. Pero los precios bajan muy a menudo. Los buhoneros dan *L'Imposture sacerdotale* por diez escudos y la *Supertition demasquée* por veinte francos. Después de 1770, lo más frecuente es que ya no se hable de luises ni de escudos sino de libras; la vigilancia se hace tan descuidada que los libros prohibidos se venden casi públicamente. El suizo Fauche-Borel coloca fácilmente en París, en 1780, las obras impresas por su padre tales como la *Histoire des deux Indes* de Raynal. Hasta en Versalles y en el pasaje del rey hay tiendas que tienen en sus estantes traseros *Les Moeurs*

de Toussaint, *La Pucelle* o el *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, *Le Christianisme devoilé* de d'Holbach.

Contra la Sorbona, el Parlamento, las amenazas de galera o de muerte, los filósofos tienen a su favor efectivamente la fuerza más poderosa de todas, la de la opinión. Tienen la opinión de los salones y uno no es hombre de mundo si no los frecuenta. Pronto tienen a la misma Academia. Los salones, Duclos, secretario perpetuo, y luego d'Alembert que le sucede, intrigan con paciente habilidad. Y pronto el partido de los filósofos se impone claramente sobre los partidarios de la tradición. Rápidamente, lo elegante es despreciar los «prejuicios», la «superstición» y el «fanatismo». Rápidamente se llega incluso al convencimiento de que no hay dignidad humana sin libertad de pensamiento, ni orden social sin tolerancia. De este modo los mismos magistrados se hacen cómplices de los filósofos contra la autoridad que representan. Rousseau puede imprimir *La Nouvelle Héloïse* y el *Émile* gracias al director de la librería Malesherbes. Y en Malesherbes es donde se guardan los manuscritos y las hojas de la *Enciclopedia* mientras se registra a los impresores. Brissot nos ha contado un ejemplo pintoresco de los simuladores de persecución contra los autores. El inspector de la librería encargado de detenerle por un folleto prohibido, fue a advertirle cortésmente que tenía que salvarse porque iría al día siguiente a arrestarlo. Este inspector revendía, por medio de su mujer, los libros que había ido a secuestrar. Además no es muy seguro que Malesherbes y los otros faltasen a su deber o traicionasen los intereses de la autoridad. Las pesquisas no daban miedo a nadie; dejaban al gobierno en ridículo y glorificaban a sus víctimas. El abogado Barbier, que era poco amigo de los filósofos, estaba convencido de que se había cometido una equivocación con el ruido que se había hecho en torno a la tesis del abbé de Prades. «Debieran haber condenado y ahogado el asunto» y no «dar curiosidad a todos los fieles». Para consolar al abbé Morellet por haber sido enviado a la Bastilla, se le señala que «estos seis meses de Bastilla para él serán una excelente recomendación que infaliblemente constituirá su fortuna». Morellet está convencido de ello y en realidad fue afortunado, igual que algunos otros.

El momento en que parece triunfar la autoridad, cuando es suprimida la *Enciclopedia,* es cuando se decide la batalla en favor de los filósofos y los distintos episodios son una sucesión de fracasos para la Sorbona y el Parlamento. Los adversarios de los filósofos redoblan sus ataques. El abogado Moreau publica sus *Memoires pour servir à l'histoire*

*des Cacouacs,* Palissot representa *Les Philosophes;* el *Anné litteraire* de Fréron multiplica polémicas arteras. Pero Moreau y Palissot son mediocres. Fréron, inteligente y más temible no es apoyado; a veces, incluso se le persigue. Tanto es así que todas las ofensivas del Parlamento, de la Sorbona, de las Pastorales de obispos y arzobispos terminan por fracasar. La Enciclopedia continúa imprimiéndose con permiso tácito. Cuando ya está terminada, la única cortesía que se pide a los impresores condenados es que en vez de *París* pongan *Ginebra* en la portada y que los suscriptores parisinos vayan a los suburbios a buscar sus ejemplares. Las demás obras filosóficas tuvieron el mismo destino que la *Enciclopedia.* Aquellas que son claramente impías y que editan o componen d'Holbach y Naigeon, *Le militaire philosophe, L'imposture sacerdotale, Le Christianisme devoilé,* etc., se venden con facilidad bajo cuerda. D'Holbach y Naigeon que, por otra parte, guardan hábilmente su secreto, viven en París sin que nadie les moleste. Para las demás obras, que no son brutalmente polémicas, y cuyos autores son conocidos, la comedia se desarrolla con las mismas peripecias. Escándalo. La Sorbona o el Parlamento o los dos se reúnen y deliberan. Se redactan las censuras. El autor se exila durante unos meses o pasa algunos días en prisión. Se hace famoso y su libro lo quitan de las manos. Así ocurrió con el *Bélisaire* de Marmontel que defendía la tolerancia. Doce comisarios condenan treinta y siete proposiciones; lo censura la Facultad de Teología (1767). La censura es acogida con carcajadas y la Sorbona recibe la orden de cortar toda discusión. *La Philosophie de la nature* de Delisle de Sales es condenada en 1777 después de un resonante proceso y el autor es encarcelado. Pero el Parlamento anula el juicio y Delisle de Sales abandona la prisión como un vencedor. Buffon detesta también las «triquiñuelas teológicas». Al publicar sus *Études de la nature* tomó sus precauciones e hizo toda clase de cortesías a los teólogos. Los teólogos, sin embargo no ignoran que su teología no está de acuerdo con Buffon. Se reúnen; pero se les hace comprender que no tienen más remedio que callarse, y se callan. Raynal publica en 1781 una nueva edición de su *Histoire philosophique des deux Indes.* Está salpicada de violentas diabribas contra una religión que ensangrentó las dos Indias. El libro es condenado y Raynal tiene que salir al destierro. Pero la fama de su obra es inmensa; y muy pronto regresa a Francia lleno de gloria. *Le Mariage de Figaro* de Beaumarchais es una obra muy impertinente no para la religión, sino para la nobleza y sus privilegios. La representación fue prohibida. Pero a Beaumarchais no se le prohibió que hiciera

lecturas privadas y conquistase así a la opinión. La opinión pide que la obra se represente. La autoridad cede. En el último momento Luis XVI pone el veto. Cede a su vez. La representación es un triunfo. Beaumarchais abusa de ello y escribe en el *Journal de París* una carta casi insolente. Se le detiene. Se le encarcela. Al cabo de algunos días es liberado en medio de aclamaciones.

Así desde 1760, con más claridad hacia 1770 y sobre todo hacia 1780 no hay casi nada que se oponga al nuevo espíritu. Ya no hay verdadera lucha entre la fuerza brutal de la autoridad y las ideas. La batalla se libra entre opiniones, tradiciones de un lado y escepticismos, negociaciones y revueltas por otro. Nos queda el seguir las peripecias de esta lucha de ideas.

## Capítulo Tercero

# LA DIFUSION DE LA ENSEÑANZA SUPERIOR

«En España, dice en 1752 el marqués de Argenson, la ignorancia todavía envuelve a los pueblos y les impide razonar. En Francia se nos ha tratado así durante mucho tiempo». Pero los tiempos han cambiado en el siglo XVIII. Aunque no se supiera sobre qué razonan los pueblos, sería muy cierto que la enseñanza superior se ha extendido con una rapidez sorprendente.

«Los pueblos», por otra parte, no quiere decir «el pueblo». Mucho se ha discutido sobre la instrucción primaria en Francia en el siglo XVIII. Se han publicado documentos muy numerosos y muy precisos. De ellos se deduce que hay todavía poblaciones muy ignorantes, pero que se multiplican las escuelas un poco por todas partes. El sesenta o setenta por ciento de los hombres, a veces más, saben firmar con su nombre. También se deduce que salvo excepciones, ni la autoridad política ni los filósofos desconfían del «populacho» y prefieren que emplee más sus brazos que su espíritu. El clero es el que vela por las pequeñas escuelas y las alienta. Porque en ellas no se aprende otra cosa que la lectura, la escritura y el cálculo y sólo se estudia el catecismo y la historia sagrada. No hay periódicos para el pueblo. La enseñanza primaria no podía tener —y no tuvo— en el siglo XVIII más que fines prácticos y piadosos. No es un medio de cultura ni un comienzo de la curiosidad.

No ocurre lo mismo con la cultura superior, la que se imparte en los colegios y se prolonga o renueva por medio de la lectura o la discusión. Voltaire, d'Argenson o algunos otros afirmaban que en provincias sólo se leía y sólo se discutía sobre la compunción de un sermón o sobre la hechura de una tarta. Pero lo desmienten toda una serie de testimonios, El mismo d'Argenson se ha desmentido a sí mismo: «Hoy día cada cual lee su *Gazette de París*, incluso en las provincias. Se razona malamente sobre la política, pero sin embargo la gente se ocupa de ella». Aunque d'Argenson no habla más que de la provincia que conoce, hay otros que lo confirman. La Beaumelle está asombrado de encontrar entre los 1200 o 1500 habitantes del Vigan «gente de letras llena de *esprit*. En Nérac, en Saint-Antonin, en el Rouergue, en Agen, en Valenciennes, en las mismas granjas o casas de pequeños burgueses de aldea, hay personas «muy instruidas» que compran muchos libros, están abonados a dos o tres revistas, leen la *Histoire naturelle* de Buffon, la *Encyclopédie*, los *Dialogues sur les blés* de Galiani. Son, sin duda, testimonios dispersos, cosa inevitable ya que la gente sencilla generalmente no cuenta su historia para la posteridad. Pero que están apoyados por otros testimonios generales.

Los libros, los diarios, las revistas son caros. Para comprarlos, por tanto, se hacen asociaciones. Por casi todas partes se organizan sociedades en las que la gente se reúne, como siempre se había hecho, para divertirse «honestamente», charlar sobre asuntos de la ciudad y sobre negocios, jugar al tresillo o al ajedrez. Pero hacia 1770 o 1780, las diversiones honestas comprenden además la lectura; y la lectura lleva fácil y casi necesariamente a la discusión. Las «sociedades de juegos» se convierten de ese modo en sociedades literarias. No hay apenas indicios de que existieran en París, fuera de las logias masónicas. Pero se fundan cursos de enseñanza superior que tuvieron una fama espléndida: *Le Musée* de Court de Gébelin, *Le Musée* científico de Pilâtre de Rozier y después *Le Lycée* en el que profesan Garat, La Harpe, Parcieux, Fourcroy. Junker, censor real, imparte dos o tres veces por semana, un curso público de ciencias políticas. En las provincias hay sociedades de lectura en Caen, Laval, Saint-Antonin, Castres, Le Mans, etc. en las que se leen «las noticias y los papeles públicos»; en Agen, donde la sociedad toma el nombre de *La Politique*. «Su único defecto es que se convirtió un poco en la casa de Tócame Roque y que había que soportar razonamientos y conjeturas políticas de lo más ridículo». El casino de Niza en el que se podían leer los periódicos, es fundado en

1786. En Burdeos se funda un *Musée* en 1783; su divisa es «libertad, igualdad»; rápidamente reemplaza a la Universidad en plena decadencia. Otras ciudades establecen, o tratan de establecer, sociedades parecidas. A veces, como en Le Mans reúnen a «hombres de distintos estamentos». En otras partes son selectivas; y no dejan de ser aristocráticas o ricas. Pero se fundan otras. En Agen, al lado de «la asociación de los más distinguidos habitantes» existe otra para los «procuradores y los pequeños burgueses» y otra «para los de gorra gorda del pueblo bajo». En Saint-Brieuc una «cámara literaria» reunía a la nobleza, a los canónigos, grandes comerciantes; y otra a la burguesía donde se habla de «política, reforma, abusos, igualdad ante el impuesto». Se abren o se fundan bibliotecas públicas; la de los premonstratenses en Verdun donde se encuentran «casi todas las obras prohibidas por el despotismo o prohibidas por la Corte de Roma», Locke, Voltaire, Rousseau, Boulanger, Helvetius, Mably; en Boulogne-sur-Mer una cámara de lectura donde se pueden leer las «gacetas y los periódicos franceses, ingleses y holandeses» y sacar prestados tres libros al mes; en Burdeos, la biblioteca de la Academia, etc. En casi todas las provincias comienza a aparecer una *Gazette* o un *Affiche,* en La Rochelle, en Caen, en Reims, en Toulouse, en Troyes, en Nancy y en Bourges, etc. Son sin duda periódicos muy anodinos que copian *L'Affiche de Paris,* dan algunas noticias locales, los anuncios de los comerciantes, las tierras y las casas que se venden. Pero sin embargo, en ellos se anuncian libros, se los analiza. Y con mucha frecuencia son completados por diarios manuscritos, por «noticias en mano» que nada ocultan y que son muy impertinentes. Las corresponsalías de Grimm, Métra, La Harpe, Bachaumont van única o principalmente al extranjero. Pero hay otras que reciben a gentes curiosas de Caen, de Burdeos y de otros lugares.

Finalmente están las Academias. No todo el mundo podía ser de la Academia francesa. Por ello se pensó desde finales del siglo XVII en fundar academias provinciales para derramar un poco de gloria sobre los sabios de Dijon, Lyon, Burdeos y otras partes. A lo largo del siglo XVIII se fundan Academias un poco en todas partes, —por lo menos unas cuarenta— y no sólo en las grandes ciudades, sino también en Bayeux, Villefranche, Cherbourg, Soissons, La Rochelle, etc. No es frecuente que sean oscuros cenáculos de señores viejos. Son célebres en las provincias y a veces su gloria resplandece fuera. El *Mercure* da cuenta de sus sesiones. Los *Affiches de province* anuncian sus premios. Rousseau y después Buffon hacen famosa la Academia de Dijon.

Cuando Raynal visita la de Lyon la afluencia es tan considerable que hay que trasladar la sesión a una sala más amplia.

Por otra parte, su actividad es grande. Las memorias que cada año se leen se cuentan por docenas; en la de Rouen son casi dos mil en menos de cincuenta años. Cada premio es solicitado ansiosamente por numerosos aspirantes. En realidad en estas lecturas y memorias hay una gran parte de retórica. En el seno de las Academias continúan los ejercicios del colegio, los discursos, odas y elegías. Cuando en ellas se discuten ideas, lo más frecuente es que sean muy respetuosas y extremadamente prudentes. La Academia se erige mediante un escrito real —patente— y un escándalo puede matarla. En Montauban y en Béziers los miembros asisten a misa antes de la sesión pública. Los discursos que se pronuncian en la Academia de Montauban tienen que terminar con «una corta oración en honor de Jesucristo», y ser firmados por dos doctores en teología. La divisa de la Sociedad académica de Cherburgo es «religión y honor». Con frecuencia los discursos y memorias son contrarios a la «falsa filosofía» de los Enciclopedistas y condenan con ardor el espíritu de revuelta y de impiedad.

Sin embargo, como dicen de la de Agen, «todo esto anuncia una fermentación de conocimientos, lo que es demasiado para una ciudad que hace cuarenta años no sabía apenas leer. Conocimientos experimentales, realistas y ya no sólo de retórica y bello *esprit*. Una buena mitad de las memorias y de los temas de premios plantean y pretenden resolver problemas agrícolas, comerciales, industriales, sobre los vinos, el trigo, aceite, aguas minerales, cultivo de la tierra, tala de los bosques, construcción de molinos, fabricación de aceites, enfermedades epidémicas, etc. Las investigaciones son investigaciones locales, destinadas a la agricultura, al comercio y a la industria de la provincia. Muy a menudo con la «filosofía experimental» lo que aparece es la filosofía de los enciclopedistas, el espíritu crítico. En Metz se discuten el *Esprit* de Helvetius, *De la nature* de Robinet, y *Du contrat social* de Rousseau. No se trata de aprobarlos, pero se leen y se les hace leer. En Lyon el abbé Millot alaba la filosofía inglesa que ha «disipado las tinieblas y las extravagancias del peripatetismo... y establecido la física experimental». En la Academia de Amiens se elogia a Rousseau; en los Juegos Florales de Toulouse se preparan honores a Bayle y se proponen los de Rousseau. En Caen el abbé Le Moigne maldice «los excesos del fanatismo» que mató a Ramus y encarceló a Bacon y a Galileo. Y la Academia de Nancy excluye del concurso los discursos del abbé Ferlet «bajo

el pretexto, escribe Ferlet, de que atacaba con cierta vehemencia a algunos enciclopedistas».

Se interesan por los problemas sociales y por los abusos, por aquellos, a veces, que hacen la crítica del orden social, por la despoblación, los perjuicios del lujo, las teorías de Montesquieu, las leyes suntuarias, la pena de muerte —que discuten tres academias— la educación del pueblo. Rouen discute sobre la naturaleza de las penas, sobre el procedimiento criminal, sobre la nobleza comerciante, sobre la unificación de las costumbres, sobre la educación pública. Dijon premia a Brissot que protesta contra la desproporción de los delitos y las penas. Los Juegos Florales proclaman «la grandeza y la importancia» de la revolución americana; y la Academia de Amiens investiga sobre las ventajas y los medios de suprimir los gremios de artes y oficios.

En una palabra, por todas partes hay «furor por aprender», existe «fiebre de inteligencia». Ambos testimonian que una Geneviéve de Malboissière, una Mme Roland, un Brissot, cuya juventud nos es bien conocida por sus cartas y memorias, no sean en modo alguno excepciones. Geneviève de Malboissière es rica, de buena cuna, hermosa, cortejada. Pero gasta y quizá desgasta sus días en el estudio. Sabe italiano e inglés. A los quince años y medio relee todo Virgilo, al Tasso, Ariosto; discute con Hume; recibe lecciones de historia natural y de física; comienza el estudio del alemán y del español; traduce corrientemente el griego. A los diecisiete años, en un solo día termina un tema de alemán, hace otro de italiano y otro español, lee el primer volumen de las *Révolutions romaines* de Vertot, termina el primer volumen de Robertson y lee veintidós páginas de Buffon.. Marie Phlipon, que luego será Mme Roland y que es hija de un grabador, estudia la física y las matemáticas, lee el abbé Nollet, a Réaumur, Bonnet, Clairot, saquea la biblioteca del abbé Le Jay, luego las de los libreros, devora a Pluche, Rollin, Crevier, al P. de Orléans, Saint-Réal, Vertot, Mézeray, posteriormente a Montesquieu, Locke, Burlamaqui, Nicol, Pope, todo Voltaire, Boulanger, al marqués d'Argens, Helvetius, Malebranche, Leibnitz, Raymal, Bayle, Morelly y Rousseau. Lecturas ardientes y desordenadas, pero que prueban que la hija de un modesto grabador podía encontrar todos esos libros. Es bastante fácil para los hijos de gente modesta, seguir estudios que les permitan «franquear la etapa», abandonar el grabado, la pastelería e incluso su granja, para hacerse abogados, procuradores o sacerdotes. Esto no viene del siglo XVIII. Desde hacía mucho tiempo hay becarios en todos los colegios. En el siglo

XVII la mayoría se hacían sacerdotes como deseaban los fundadores de las becas. En el siglo XVIII esto ocurre menos; pero terminan sus estudios; triunfan. Constituyen la gloria de su ciudad natal. Cuando regresan a Agen o a otro sitio, después de haber aprobado su tesis o cubiertos de laureles, sus notables les esperan a la entrada del pueblo; se les sienta en un banquete solemne entre los concejales y las autoridades municipales. El hijo de un panadero de Le Mans, Mahérault, conquista en el Luis el Grande accéssits del Concurso general. Brissot es el hijo de un posadero que tenía diecisiete hijos; sin embargo hace todos sus estudios en casa de un director de pensionado, luego en un colegio, y siempre con brillantez. El padre de Marmontel es un humilde sastre de la pequeña ciudad de Bord en el Limousin; en su casa se sostienen con poco dinero, con lo que cosechan en el huerto familiar y lo que produce el establo. Pero Marmontel encuentra medios para terminar todos sus estudios en Mauriad y luego en Toulouse, y entrar en la Academia. La enseñanza, a finales del siglo XVIII está abierta a casi todos y para todas las profesiones.

## Capítulo Cuarto

# LA INFLUENCIA GENERAL DE LA FILOSOFIA

Esta instrucción hubiera podido ser una de las fuerzas de la tradición; hubiera podido obstinarse en las ideas del pasado y plegar a los alumnos a las disciplinas de sus padres. Pero también se abre a nuevas ideas. Hemos visto que el latín tuvo que renunciar a sus privilegios, que se había reclamado —y realizado tímidamente— una educación más moderna y más realista. Pero lo que se transforma es la filosofía misma, la «escuela». La vieja escolástica orgullosa de sus siete siglos de disputas y de gloria comienza a retroceder ante los ataques furiosos. Diderot y la *Enciclopedia* se burlan copiosamente de ella. Les parece inadecuado preguntarse «si el ser es unívoco respecto a la sustancia y el accidente» o si en el poder de Dios está el ser una cebolla o una calabaza. D'Argens, Savérien, d'Alemberg, Helvetius, Voltaire y muchos otros se ríen a carcajadas de estos problemas. Descartes, condenado todavía a comienzos del siglo XVIII, pronto es tolerado; la evidencia y el razonamiento cartesianos ocupan el lugar de la lógica escolástica. Luego se impone Newton y con él gana terreno el espíritu experimental. El mismo Locke y Condillac terminan por entrar en la enseñanza escolar. En 1751, Loménie de Brienne defiende en la Sorbona una tesis en la que refuta las ideas innatas de Descartes y defiende el sensualismo de Locke. Los oratorianos, especialmente en Troyes o en Le Mans, son infieles a la escolástica, siguen a Locke y a Condillac; se hace

necesario que los obispos amenacen e impongan manuales escolares ortodoxos.

Cuando se estudian estos manuales, no se encuentra en ellos nada, evidentemente, que recuerde los *Pensées philosophiques* ni el *Traité des sensations.* Su forma es casi siempre escolástica y las conclusiones no van más allá de un vago cartesianismo. El manual de Dagoumer sigue usándose hasta final de siglo y es, dicen los *Affiches de province* que, no por ellos son filosóficos, «la obra de un viejo atleta de la Escuela», de la escuela escolástica. Otros manuales publicados en la segunda mitad del siglo (los de Mazéas, Hauchecorne, Le Ridant, Valla, Caron, etc.) son delicados con Descartes o completamente cartesianos. *Methodus cartesiana optima est, et ad recte philosophandum necessaria,* dice Le Ridant. Pero se atienen a Descartes; a veces refutan a Newton; están redactados en latín y organizados a la manera escolástica. Otros a su vez son más audaces. Martinet en Poitiers, Migeot en Reims, publican una *Logique* o unos *Philosophiae elementa* que rechazan «lo que las antiguas filosofías tenían de bárbaro, oscuro, inútil y molesto». Seguy publica en 1771 una *Philosophia ad usum scholarum accomodata.* El *Mercure* la considera «libro clásico» y felicita al autor por haber hablado educadamente de Leibniz, de Locke, de los autores de la *Enciclopedia,* y por haber «sacado provecho» de sus descubrimientos. Seguy cita y a veces para aprobarlos, a Montesquieu, Rousseau, el *opus famosum* de Locke. Beguin, finalmente, y el abbé Jurain son más audaces aún. Beguin, en Louis-le-Grand, conserva la forma de exposición escolástica, pero protesta contra el «espíritu escolástico». Enseña la «física experimental», la química, la historia natural, según Nollet, Romé de Lisle, Macquer, Rouelle. Hace un vivo elogio de Newton, Bacon y Locke. En Reims el abbé Jurat da lecciones de matemáticas, de «filosofía francesa» y de «física experimental» en el Hôtel de Ville; «deja de lado la mayor parte de las cuestiones de metafísica»; repudia «la forma bárbara de los escolásticos» y adopta el método de los Malebranche, de los Newton y de los Locke.

Si el espíritu de Bacon, de Locke, de Condillac, penetra hasta la fortaleza de la filosofía de los colegios y de los seminarios, no es extraño que haya conquistado tan a menudo a los que no redactaban Manuales de metafísica. En la nobleza, como en la burguesía, los filósofos tuvieron seguramente adversarios decididos o lectores inseguros que no sabían bien si debían aplaudir o indignarse. Ni d'Aguesseau, ni Montbarey, ni el duque de Penthièvre ni otros muchos son amigos de

la «secta filosófica». Ni el burgués Hardy ni el comisario Narbonne, ni los bellos espíritus Piron o Collé tienen simpatías por Voltaire, Diderot o d'Alembert; Narbonne quisiera encerrar a Voltaire en la Bastilla hasta el final de sus días. Otros se entregan y luego se retiran, ceden a una curiosidad y a una simpatía secreta y luego se inquietan y se dominan. Marais es muy piadoso. No quiere ni a Voltaire, crítico vil y serpiente, ni a su filosofía «horrorosa y digna de ser quemada». El abogado Barbier teme constantemente por el orden, por su dinero y sus rentas; está «obligado a creer» en un milagro cuando pasa una procesión. Para el marqués de Argenson, Voltaire, Diderot, Rousseau y los demás no son más que canallas; detesta el espíritu de revuelta y de irreligión y la audacia de los ignorantes que presumen de ideas. Y sin embargo Marais es amigo entusiasta y casi devoto de Bayle; le «construyó un templo», se ríe a carcajadas de los milagros de María Alacoque; admira *La Henriade.* Barbier considera las obras de Montesquieu como obras maestras, al abbé de Prades como «un mozo con mucho mérito y educación», a Morellet como «un hombre superior». Está enterado de todas las obras sospechosas o prohibidas, como las *Moeurs,* el *Sermon des cinquante,* la *Enciclopedia.* D'Argenson siente un profundo desprecio por la beatería, la hipocresía, las tonterías y la palabrería de los teólogos, las polémicas entre jesuitas y jansenistas. El es quien retira de sus tierras y hacen salir de Francia al abbé de Prades, después del escándalo de su tesis.

Marais, Barbier, d'Argenson escriben antes de 1760. A su alrededor, y sobre todo después de ellos, los filósofos tienen admiradores sin reservas a los que a veces rinden culto apasionado. Mme de Frénilly, pese a su piedad, está «fascinada» y quiere que su hijo pueda decir a los hijos de sus hijos: «Yo he visto a Voltaire». La madre del canciller Basquier es tan devota que por temor a faltar a la Providencia no quiere que se vacune a su hija; sin embargo entra en relación con J.-J. Rousseau, condenado por la Sorbona y por el arzobispo de París. Es sabido que la vuelta de Voltaire a París fue una apoteosis prodigiosa. Incluso el abuelo de Mme de Villeneuve-Arifat, «que no era hombre que siguiera el torrente», va a verlo con su mujer. Mme de Hausset constata que «cuando declina la edad», las mujeres sustituyen la galantería no por la devoción, sino por la filosofía.

Porque los filósofos tienen a su favor la moda y los salones. En la primera mitad del siglo los salones son sobre todo «oficinas del espíritu». Los filósofos, Voltaire, Fontenelle, Montesquieu, Rousseau los

frecuentan, pero ni Mme de Lambert, ni Mme de Tencin, ni Mme Geoffrin, ni siquiera Mme del Deffand quieren que se hable de los poderes de este mundo. En su casa se puede hablar de galantería, de literatura, de bellas artes o de ciencias; prohíben que se toque la religión o la política. En la segunda mitad del siglo XVIII cambian las cosas. En casa de Mme de Lespinasse, en la de Mme Helvetius, en la del barón d'Holbach, se habla de todo lo que se quiere y como se quiere. Se multiplican los salones y todos se honran de ser «filosóficos». Incluso en la casa de la marquesa de Castellane, que es muy devota, y en la de Mme de Necker, que es muy piadosa, puede encontrarse a d'Alembert, Condorcet, Raynal, Diderot, Mably. Y en muchas otras «se lanzan por completo al torrente». Salones de Mme de la Briche en donde se puede encontrar a Saint-Lambert y Morellet; de la duquesa de Choiseul, de la mariscala de Luxemburgo, de la condesa de Ségur, de la duquesa de Grammont, a los que acuden Raynal, Mably, Marmontel, en los que se lee a Helvetius, Pousseau, Voltaire, Didedot; la residencia de la duquesa de Enville o del duque de La Rochefoucauld donde se encuentran d'Alembert, Condorcet, Raynal, Turgot, Guibert y los grandes señores liberales, Choiseul, Rohan, Maurepas, Beauvau, Castries, Chauvelin. Salones más modestos o burgueses: en casa del padre de Dufort de Cheverny se ve a Voltaire, Fontenelle, Turgot. A la de M. de Nicolaï asisten Maury, Lemierre, Rulbière. Mably es el «hierofante» del salón de la madre de Mme de Chastenay; su madre recibe a d'Alembert, Marmontel, Condorcet.

Los que no tienen salón para recibirles, leen los libros de los filósofos. Viajeros ingleses como Talleyrand, Montbarey, el duque de Croy y otros coinciden en reconocer que las nuevas ideas han ganado a los hombres de leyes, a los abogados, los oficiales. Es, dice Dutens, «una manía a la moda» y conoce a un zapatero que se enriquece y se hace filósofo. Ph. Lamare, secretario de dom Goujet, benedictino, lee la *Enciclopedia*. N. Bergasse, piadoso prudente, respetuoso, admira a Voltaire y visita a Rousseau. Sicaire Rousseau, señor de la Jarthe, en Périgord, es un señor que cree en la religión; sin embargo se entrega con el abogado Coeuilhe, al *Journal encyclopédique*. En Grenoble, Laurent de Franquières va a visitar a Voltaire, a Ferney. El poeta Chabanon, en su juventud tiene crisis místicas; cree, como su párroco, que ir al teatro es un crimen. Y sin embargo hace muchos viajes a Ferney, para quedarse y una de las veces, durante seis meses.

La filosofía, finalmente, ejerció influencia sobre la Francmasonería.

En el siglo XVIII, sobre todo a partir de 1775, el papel de la Francmasonería fue muy importante. En vísperas de la Revolución había organizado casi setecientas logias en Francia. Se ha pretendido demostrar que la Revolución era obra suya, que sus jefes habían tramado un vasto complot «filosófico» y ateo para derribar por toda Europa las monarquías y las iglesias en nombre del «libre pensamiento». Pero no existe ninguna prueba seria de esta conspiración. La soñaron sin duda algunos místicos alemanes. En Francia no tuvo eco alguno. Al contrario, numerosos testimonios auténticos, de los archivos de las logias, prueban que estas logias tenían un espíritu muy respetuoso y demasiado prudente. Se entendía muy bien con la autoridad eclesiástica y con todas las autoridades. Muchos sacerdotes de gran honradez formaban parte de ellas. Los nobles en gran número también estaban en ellas. Sus principios, además, eran más de carácter místico que racional y filosófico. Les unían mucho más los artículos de fe que la inclinación al espíritu crítico. Creían en el «gran arquitecto del universo», en la humanidad, en la beneficencia. Pero al mismo tiempo creían en doctrinas caras a la vez a los filósofos y a los corazones sensibles, como la tolerancia y la igualdad. Se practicaba incluso esta igualdad. Raras veces son «democráticas» las logias; los pobres no entran en ellas, pero la nobleza y la burguesía se encuentran dentro en el mismo plano.

De este modo, aunque procedentes de fuentes distintas, el espíritu masónico y el espíritu filosófico se encuentran. Muchas logias, sobre todo en París, están aliadas con los filósofos. En provincias la penetración es más lenta. Un gran número de archivos testimonia, al parecer que los masones sólo buscaban en su logia el ingenuo placer de las ceremonias extrañas, de los banquetes, la vanidad de distinguirse o las satisfacciones de la «sensibilidad» o de la «humanidad». Pero sin duda ninguna, están en un estado de espíritu filosófico; se les enseña —y ellos lo creen— que los hombres son hermanos. Aunque no tienen ningún deseo de conquistar la libertad por medios violentos, aspiran a la igualdad y a la fraternidad. Por ese camino, en 1788 y 1789, las logias se convierten en un admirable medio de propaganda de las ideas del Tercer Estado contra las de los estamentos privilegiados. No son revolucionarias, en modo alguno, antes de 1788. Pero son las fisuras por las que se extenderá rápidamente un cierto espíritu revolucionario a través de toda Francia.

Hacia 1780 se puede temer y detestar a los filósofos. Pero ya no es apenas posible ignorarlos. Tienen a su favor la moda y el prestigio. No nos queda otra cosa que seguir las consecuencias de su triunfo.

Capítulo Quinto

# LOS PROGRESOS DEL ESPIRITU CRITICO Y DE LA INCREDULIDAD

La primera consecuencia fue muy a menudo, el dislocamiento del armazón de fe religiosa y fe monárquica que hacía que los franceses durante siglos fueran súbditos fieles de sus párrocos y del rey. Son numerosos los testimonios que constatan, sea para alegrarse de ello o para lamentarlo, los progresos de la incredulidad. La princesa palatina, desde 1722 y después Denesie, Diderot, Montbarey y otros muchos están conformes con ello. En París no hay cien personas «que crean en "Nuestro Señor"». El escepticismo es una moda poderosa. «Se meten hasta el cuello en el materialismo». «Por todas partes, dice un oscuro novelista en 1779, no se oyen más que invectivas y gritos de rabia contra los ministros de la Iglesia; se les lleva al tribunal de la razón; se les exige que prueben la religión como se demuestra la verdad matemática... Todo el reino quiere leer y formarse en la escuela de los nuevos sabios, y con trescientas páginas de mentiras, de ironías y de basuras pretenden cerrar la boca a los mayores sabios defensores de la revelación y dar un mentís a una religión de seis mil años». Los testimonios provincianos son tan precisos como los testimonios generales. En Langres, los mandamientos de los obispos truenan contra los avances del filosofismo. En Lyon, el abogado Seguin constata que «la catolicidad ha degenerado en un deísmo casi universal; la fe se extingue de tal modo que pienso que se acerca el fin del mundo». En Châlons «ya casi

no hay religión». En Rouen, la religión se ha «degradado incomparablemente menos que en muchos otros lugares», pero quizá es «por costumbre».

Estas son opiniones e impresiones en las que puede existir mal humor y exageración. Pero hay muchos datos que lo confirman. En San Sulpicio en un año, de 1752 a 1753, el número de comuniones desciende de 4.200 a 3.000. En Ainay-le-Château, en Nantes y otras partes en las misas del domingo se lamentan de los escándalos, irreverencias e impiedades constantes. En Saint-André de Fontenay, a la hora de la misa juegan a los bolos y se divierten en «bailes movidos y escandalosos». La prohibición de trabajar los domingos o dedicarse al comercio, se observa cada vez peor. Las condenas, sentencias, órdenes policiales y del Parlamento, se multiplican en Rambervilliers, Caen, Rouen, Moulins. Las mismas procesiones, gloria, diversión y comunión espiritual de las ciudades, van siendo poco a poco abandonadas. Las corporaciones ciudadanas que asistían en masa, comienzan a abstenerse. Las mismas quejas sobre este asunto se dan en Gray, en Buglose, en las Landas, en Caen, en Châlons. En los mismos colegios en los que la enseñanza religiosa siempre aparece en cabeza de los programas y prospectos, la fe, o, por lo menos, la práctica religiosa, se disipa. En el colegio du Plessis, durante veintidós meses, du Veyrier no se confiese ni se comulga una sola vez. En Felletin la práctica de los deberes religiosos es muy imperfecta y algunos alumnos faltan a misa. En Juilly, la confesión «equivale a un recreo», y es una «ocasión de hacer travesuras». De la indiferencia o de la ironía, se pasa a menudo al odio. Ya en 1734 constataba el P. Castet «que muchos bellos espíritus y gentes de mundo quisieran ver cómo se trata con desdén a lo que llaman la clerigalla monástica y se zahiere al estamento eclesiástico, papas y obispos». Veinte años después, si se cree a d'Argenson, esta crítica se convierte en revuelta general y violenta. El odio contra los sacerdotes «llega a excesos extremados». Barbier confirma a d'Argenson. En las provincias un anónimo en sus cartas invoca el tiempo en que se «haya limpiado al mundo de soldados, de funcionarios de justicia, de sacerdotes y de prostitutas». Y en Toulouse, en 1781, se suprimen las cuatro becas del colegio de Foix, reservadas para sacerdotes, para dárselas a seglares.

Es probable que no siempre sean los filósofos responsables de esta indiferencia e impiedad, ni directa ni indirectamente. Para no practicar la religión o para no creer no se había esperado ni a la *Enciclopedia* ni a Fontenelle o a Bayle. Cuando el duque del Maine, J.-B. Rousseau, Pi-

ron y otros muchos comían carne un sábado, no era por filosofía, ya que Piron detestaba a los filósofos. La marquesa de Prie muere sin sacramentos y «con mucha insolencia». Quiere «echar al cura por la ventana». La duquesa de Mazarin, en el momento de morir «rechaza los sacramentos». Ni una ni otra, durante su vida, se habían ocupado demasiado en razonar. En las provincias, muchos de los que no practicaban, eran sin duda, como los padres de Henriette de Montbielle, no filósofos e impíos, «sino incrédulos e indiferentes».

Sin embargo en su conjunto, los avances de la incredulidad siguen muy de cerca los de la filosofía. Y testimonios precisos demuestran que la indiferencia o la hostilidad con mucha frecuencia fueron razonadas, como era el caso de Voltaire, de d'Holbach o de Raynal. El mismo Barbier o el marqués de Argenson, que son poco amigos de las insolencias de los filósofos, en el fondo simpatizan con sus ideas. D'Argenson considera que sus libros son «libelos indecentes», pero en sus *Memoires* habla como esos libelos. La Sorbona ya no es más que una «osamenta». La *Enciclopedia* es «un libro grande y útil» y el futuro que sueña d'Argenson es el tiempo en el que «quedarán barridos todo cura, todo sacerdocio, toda revelación, todo misterio, y no se verá a Dios más que transparente en sus obras grandes y nuevas». En otros es más evidente aún la lectura de los filósofos y su influencia. Algunos sólo toman de prestado una educada irreligión o un prudente escepticismo. El conde de Beugnot no es contrario, cuando hace los cursos en el Liceo, a la filosofía del siglo XVIII; «hacía mucha falta». Sin embargo tiene un incidente sonado en unión con varios compañeros, con La Harpe «del que queríamos que suprimiera algunas palabras ácidas contra la religión por mezclarla sin motivos y sin excusas, con excelentes discusiones literarias». Joubert se une a Diderot, Guillart de Beaurieu, L-S. Mercier. Carnot, que era muy piadoso, se hace deísta, tras estudiar teología, por un lado, y a los filósofos por otro; Rousseau es su maestro y va a visitarlo. Otros, más violentos, son de los que, como dice Beugnot, «ponen la guerra contra el infame en el orden del día». «Hoy he comido, dice Walpole, con media docena de doctos, y, aunque estaban presentes todos los criados para el servicio, la conversación fue mucho menos discreta —incluso sobre el Antiguo Testamento— de lo que yo hubiera tolerado en mi mesa en Inglaterra, aunque no fuera más que ante un solo lacayo». Uno de los amigos del conde de Tressan hace la apología de *L'Homme machine*, de La Mettrie. M. de Fréville es «casi un profesor público de ateísmo». En 1783 se instala en un café de

la calle Richelieu. Hasta es posible que este ateísmo haya llegado al pueblo. En 1782, en la Salpetrière hay dos mujeres que «viven con hombres sin más freno que el amor». Son los prosélitos «de un sistema ateísta que se intenta extender lo bastante... El lenguaje de estas mujeres es que no hay Dios; que basta el amor de la virtud para que haya buenos ciudadanos; que el hombre no debe tener otro objetivo y que, si se las castiga por tener ese modo de pensar, para ellas es una gloria; es bello sufrir por la virtud».

«Conocemos con mucha precisión el caso de la conversión filosófica de Mme Rolland; sus cartas nos permiten seguirla mes tras mes, y a veces día a día. A sus diecisiete años es todavía piadosa y casi mística. Se demuestra a sí misma, larga y metódicamente, sus creencias tomando argumentos de Bossuet, Fénelon y Pascal. Luego tiene una crisis de dudas; su inteligencia razonadora es la primera afectada: «Me admira cómo Dios me ata a la religión por el sentimiento, mientras que el espíritu desnudo me la haría rechazar; razono y dudo, pero siento y me someto». Luego sigue razonando y, para razonar mejor, lee «todo Voltaire», a Boulanger, al marqués d'Argens, a Helvetius, a Raynal, e incluso el *Code de la nature* de Morelly y el *Systéme de la nature* de d'Holbach. No llega hasta el ateísmo de Morelly y de d'Holbach. Se atiene a alguien que leyó demasiado tardíamente, pero que fue su verdadero maestro, a J.-J. Rousseau. La crisis se precipita. «No quiere romper, aunque apenas crea ya»; y luego ya no cree en absoluto. Y se demuestra a sí misma su incredulidad con argumentos de Voltaire, de d'Holbach o de Rousseau, igual que había probado su fe con Pascal, Fénelon y Bossuet.

Es probable que la incredulidad filosófica se haya extendido sobre todo en París. Sin embargo hay numerosas pruebas que atestiguan que también ganó muy rápida y profundamente las provincias. Ante todo se leen casi en todas partes, incluso por personas piadosas, los libros de los filósofos. Compran la *Enciclopedia* familias burguesas de Angers, Laval, Agen. Se está al corriente de las polémicas filosóficas. «Las tesis del abbé de Prades, escribe un corresponsal de Grosley, aquí (en Noyon) hace tanto ruido como en Troyes». En Saint-Germain, Duveyrier se acuerda con desdén del celo teológico de los dueños y dueñas del pensionado. Se obliga a argumentar a niños de diez y doce años, «pequeños doctores elevados a la dignidad de sofistas». Se imaginan controversias entre doctores y doctoras de la misma edad. Los chicos que gritan más fuerte son los vencedores y para celebrar su triunfo juegan

a las cuatro esquinas y al escondite.

Para sustituir esta teología Duveyrier se inclina a la filosofía: «Me parecía imposible creer lo que yo no entendía; me parecía una mentira vergonzosa y ridícula afirmar que yo creía sin entenderlo; la obligación que se me imponía era un misterio más impenetrable que cualquier otro». En todas partes se ponen a razonar como el joven Duveyrier. M. de Conzié, el amigo de Rousseau, tiene en su biblioteca cincuenta y siete volúmenes «de Voltaire, Diderot y sus discípulos». En Langres, Diderot encontró «algunos hombres muy decididos y muy conscientes sobre el gran prejuicio; lo que me produjo un singular placer fue que tenían una posición entre las personas honradas». En Lorena «los malos libros están muy extendidos»; la propietaria del castillo de Sommerville es una «filosofía gazmoña». «Todas las pequeñas ciudades tienen su partido de filósofos jóvenes, fervorosos con la impiedad. En Vézelise obligan a los sacerdotes del arciprestazgo a trasladar su sínodo a Sion para no ser criticados». Los sermones ya no son más que «máximas filosóficas... nada de *Ave María*, nada de Sagrada Escritura, ni de santos Padres...».

Porque la filosofía conquista al propio clero. No sólo al alto clero, de poderosas rentas, a clérigos mundanos, sino a sacerdotes serios, moderados, a sacerdotes jóvenes y a seminaristas. En San Sulpicio se refuta al Vicario Savoyard, a Buffon, los «pensamientos filosóficos falsos de Diderot y otras muchas producciones del mismo género». Pero la refutación no siempre debió parecer suficiente y el abbé Baston se permitió decir «que se había introducido el filosofismo». El abbé Rolland hace a Mme Roland una confesión que «se parece no poco a la del Vicario Savoyard»; él es quien le proporciona *La Nouvelle Héloïse*. Un abbé de Bonnaire, oratoriano, muere en Troyes como «deísta solemne y notorio». El abbé Buisset, en Bayeux, preceptor de los hijos del barón de Fontette, está relacionado con d'Alembert, Diderot, Don Mulot, prior de un convento de benedictinos en Chartres, predica un sermón «en el que no se pronuncia el nombre de Cristo» y está muy orgulloso de haber hecho «digerir este discurso a un pueblo de mojigatos». En Saint-Dié, un diácono lee *L'Esprit* durante una procesión y en la iglesia. Casi todos los seminaristas son «deístas y epicúreos». Un seminarista de Toul tiene en su baúl todo Rousseau.

Estos no son los únicos documentos. Confirman lo que creía constatar d'Argenson ya en 1751. La religión revelada no está en ruinas; pero está zarandeada por todas partes.

## Capítulo Sexto

# LA INQUIETUD POLITICA

La embestida razonada, reflexiva contra la religión era peligrosa, evidentemente, para el Estado. El espíritu crítico, al arruinar el respeto religioso, amenazaba todos los demás respetos y, en particular, el respeto monárquico. La monarquía francesa no estuvo verdaderamente condenada hasta el día en el que no fue tenida por benéfica o inevitable por una parte importante de la población. La Revolución se hizo en los espíritus, o en un gran número de espíritus antes de pasar a los hechos. Y puede seguirse muy claramente el avance de esta revolución de opinión.

Evidentemente no fue general. En 1789 un gran número de franceses que no eran ni ignorantes ni estúpidos creían en el rey y sólo de la bondad y sabiduría del rey esperaban el remedio a sus miserias. Aproximadamente hasta 1750 esta adhesión de la nación a su rey es general y profunda. La enfermedad que puso en peligro la vida del rey en 1744 en Metz, fue realmente una angustia general y su mejoría pareció como una resurrección. Este amor ya es menos vivo cuando el atentado de Damiens. Luego pasa muy deprisa de la indiferencia al desdeño. Pero hasta el fin hay fieles obstinados y numerosos. Hardy detesta a Maupeou y a todos los que recusan los Parlamentos, pero da testimonio de amor a la sagrada persona del rey y no renunciaría a ello ni «por mil escudos de renta». Barbier que no tiene el sentido del res-

peto, tiene odio y horror a todo lo que se parezca a una «conspiración detestable de revuelta». De modo más general, cuando uno lee los centenares de memorias, diarios, libros de anotaciones familiares del siglo XVIII, ve el escaso lugar que ocupan, con excepción de algunos grandes personajes, los problemas políticos e incluso la curiosidad por la política. La gente vive como vivían sus padres y no dan muestras de creer que podrían vivir de otro modo. Las polémicas que les interesan son las locales, las referidas a los concejales, a la construcción de una fuente, las preferencias en una procesión.

Sin embargo incluso aquellos que no razonan, sufren. Aunque no se discute sobre las razones profundas de los abusos y sobre la reforma del Estado, no queda más remedio que soportar el peso de esos abusos y darse cuenta que el Estado no es perfecto. «Aquí —escribe Barbier— hay una gran fermentación en los espíritus a propósito del gobierno. Es necesario aceptar la verdad de que el hambre, la escasez de dinero, la miseria de los campos, la multiplicidad de impuestos hacen pensar que hay depreciación en la administración de la economía y que no se sabe cómo tomar venganza de esto». Añadamos lo que Barbier decía más arriba, «los latrocinios de todos los cortesanos», y los latrocinios, insolencias o simplemente privilegios de todos los privilegiados. De ahí tendría que nacer invenciblemente un sentimiento de cólera y, como dice Barbier, de venganza. Aun los hombres respetuosos y timoratos como Hardy están obligados a constatar que «dan ganas de llorar de ver impunes» crímenes como el del duque de Fronsac —rapto y violación— o el primer crimen público del Marqués de Sade; y uno se rebela al ver ahorcar a una muchacha de veintidós años por un pequeño robo doméstico. El escándalo del collar tiene resonancia hasta en el memorial de Ph. Lamare, secretariado del benedictino dom Goujet. Una de las consecuencias más seguras es que, aunque muchos continúen manteniendo el respeto y la veneración al rey, cuando tiene virtudes como Luis XVI, ya no hay nadie que respete a la nobleza. La alta nobleza hace gala de sus vicios, sus adulterios, sus concubinas, su lujo insolente e insaciable, su ansia por pensiones y beneficios. La nobleza provinciana con frecuencia está arruinada, en decadencia y cae en la miseria más negra y en las tareas más bajas. La gente se resigna a los privilegios, pero no hay nadie, excepto los privilegiados, que piense que son una recompensa y un derecho.

Sobre todo no puede uno resignarse al hambre y a la revuelta. Siempre hubo en Francia hambres y revueltas, hasta en los mejores

tiempos de la unidad y del orden monárquicos. En tiempos de Luis XIV hubo batallas en las calles de París por la detención de niños por la policía y por la carestía del pan. Pero hacia 1750 se multiplican las revueltas del hambre. Quizá no se es más miserable. Es difícil demostrar que por término medio había en toda Francia más o menos pan, más o menos vejaciones. Las encuestas hechas hasta ahora son todas locales y contradictorias a veces. Pero la verdad es que había menos resignación y se estaba más dispuesto a coger el hacha y la guadaña y al pillaje. De año en año, de mes en mes, el precio del pan sufría las variaciones más violentas, pasaba de un sueldo y medio la libra a cinco sueldos, o inversamente (un franco y medio el kilo a cinco francos de nuestra moneda). Entonces la mitad y a veces los dos tercios de la población de las aldeas estaba reducida a la mendicidad. Se comía hierba; luego se hacían bandas y se atacaba a panaderías, molinos, almacenes del pueblo y de la ciudad. En todas partes, en París, Versailles, Caen, Valenciennes, Strasbourg, Toulouse, Clermont, Dijon, Nancy, Arles, Agen, Tours, Cherbourg, Rouen, Grenoble, Cette, etc., y en innumerables lugares los libros de notas familiares están llenos del relato asustado de estos sobresaltos populares. Y no son solamente furores por el estómago vacío, que se olvidan cuando ya no tienen hambre. Estos libros de familia se asustan también por los carteles que clavan los revoltosos y por los principios que proclaman estos carteles. Ya no se trata de esos pareados, canciones satíricas, epigramas irónicos e insolentes que se multiplican durante el siglo XVIII y que han llevado a decir que en Francia todo termina apaciblemente con canciones. Son verdaderos desafíos y anuncio de la revuelta pensada y organizada. Por todas partes hay que arrancarlos o rasgarlos, en París en el mismo Louvre, en las puertas de las iglesias o del Luxembourg; en Versailles «y hasta en la misma cámara real», en Caen, en Grenoble, en Troyes, etc. Son «terribles» y «regicidas». En Grenoble se coloca este cartel: «¡Oh Francia! ¡Oh pueblo esclavo y servil! Con el desprecio de las leyes te arrancan tus bienes para hacerte unas cadenas. ¿Vas a sufrirlo, pueblo desdichado?». En Troyes se puede leer: «Pedimos el pan nuestro de cada día... más vale vivir sin ley que sin pan. ¡Uníos!».

La polémica de los Parlamentos hizo patente de modo violento esta situación de inquietud. Los Parlamentos no eran ni revolucionarios, ni republicanos, ni siquiera reformistas. En el fondo sólo defendían sus privilegios y su prestigio. Pero estaban amenazados por los ministros y los agentes del rey; luchaban; sufrían. Las sesiones de los

Parlamentos fueron suspendidas en 1753 y los parlamentarios fueron a prisión o al destierro. Luego, tras alternativas de triunfo y derrota para la voluntad real, Maupeou suspendió todos los Parlamentos y los sustituyó por unos consejos superiores. Por toda Francia o casi, se echan de menos los Parlamentos, se injuria a los consejeros de Maupeou, se resiste sordamente su autoridad. Cuando a la muerte de Luis XV se restauran los Parlamentos, hay una explosión de alegría, de fiestas solemnes, desfiles y fuegos artificiales.

En todas estas inquietudes, estas luchas y revueltas, no hay, hablando con propiedad, nada que sea directamente filosófico. Ni los descontentos, ni los sediciosos, ni sus carteles alegan a Montesquieu, Voltaire, la *Enciclopedia* o a J.-J. Rousseau. Aunque los hubieran leído, se hubieran visto en un compromiso si tuvieran que citarlos. Hemos demostrado que ninguno de estos filósofos eran revolucionarios y que todos desconfiaban profundamente de un gobierno e incluso de las libertades populares. Es mucha verdad que la Revolución fue, por un lado, la protesta ciega de la miseria y la revuelta espontánea del sufrimiento. Y sin embargo la filosofía tuvo en ella un papel definido. No enseñó ni la revolución ni la democracia. Pero transformó los espíritus; los acostumbró a perder el respeto y la tradición; los hizo capaces de reflexionar sobre la revolución y la democracia. Por decirlo de alguna manera, roturó las tierras en las que podrían germinar nuevas cosechas.

Un ejemplo característico suministra la agitación de la nobleza normanda en 1771. Fue muy viva. Los nobles no eran ciertamente revolucionarios, ni siquiera reformistas. Rehusaban el pago del impuesto del vigésimo (el Tercer Estado por otra parte no participa en el movimiento). Tampoco eran demasiado decididos. En cuanto el poder se endurece y encarcela a los dirigentes, se dirigirán a él con súplicas rastreras. Sin embargo estos nobles dejan que se diga que tienen consigo al pueblo, cuya miseria era entonces profunda. Imprimen hojas que hubieran podido firmar un Morelly o un Sylvain Maréchal: «Escuchemos en este instante al monarca, es decir, al agente de la nación, que habla a los hombres de los que recibe su autoridad: "No quiero resistencia; es decir, no quiero que penséis... No quiero que seáis hombres; mucho menos ciudadanos, sino perfectos esclavos"».

La acogida que se da a la revolución americana también refleja curiosamente la evolución semi-inconsciente de los espíritus y la penetración de las ideas filosóficas en la política. Al comienzo la opinión

pública francesa no se dejó conquistar espontáneamente por la revolución americana, aparte de que está poderosamente trabajada por la propaganda inglesa. Los que calculan los beneficios políticos de una victoria americana, los que actúan sobre la opinión y en parte la deciden, son el poder, y el ministro Vergennes. Pero en cuanto toma partido, no sólo simpatiza con un pueblo contra otro pueblo, sino con unas ideas, con una filosofía política. El filósofo Morellet no comprendía este entusiasmo «en un pueblo que *goza* de la constitución más bella que se conoce en la tierra»; pero constataba que este pueblo «quiere brindar por la libertad de los americanos, por la libertad de conciencia, por la libertad de comercio». El éxito de Franklin, lo que le convirtió en un héroe de los salones fue que aparecía como un «filósofo» que unía el *esprit* de Voltaire con la sencillez de Rousseau. Las almas sensibles, discípulos de Rousseau, se ponen de acuerdo con los «razonadores» de la libertad. Se enternecían con la vida evangélica de los Cuáqueros, con la apacible y laboriosa felicidad de los roturadores de bosques vírgenes. Y este entusiasmo en el que se mezclan el amor de las ideas y los impulsos del corazón muy pronto conquistó por completo a la nación. Toda la joven nobleza quiere ir con La Fayette a combatir por un pueblo que ignora a la nobleza, que proclama la igualdad y cuya constitución será la condena de sus privilegios. Los estudiantes se apasionan por la causa americana. En el colegio du Plessis, se es «republicano» con La Fayette. El P. Petit, en el colegio de Juilly conversa con sus alumnos «tanto sobre la guerra de América y los éxitos de Washington y de La Fayette, como sobre las odas de Horacio y los discursos de Cicerón». En el convento, dice Mme de Fars-Fausselandry, «la causa de los americanos parecía nuestra causa; estábamos orgullosos de sus victorias». No las ignoran ni la burguesía ni el pueblo. El memorial de Ph. Lamare toma nota de ellas. En Clermont-Ferrand se celebra con festejos públicos la declaración de independencia. Un labrador de Provence llamado Gargaz va hasta París para echarse a los pies de Franklin. Y una de las primeras sociedades en las que se agitaron las ideas revolucionarias es la sociedad de amigos de los negros, que se inspira en las ideas de los Cuáqueros.

Hay otros testimonios que muestran cómo poco a poco se crea la costumbre de asociar reformas, libertad y filosofía. Esto es evidente en los salones «filosóficos» en los que tienen audiencia Franklin, Raynal, Turgot, Necker, Mably, Condorcet. Esto es cierto referido a toda esa nobleza que se entusiasma con la lectura y la representación de *Mariage*

*du Figaro,* en casa de M. de Vaudreuil, en la de M. de Liancourt, en la de Mme de Vaines, en la de M. d'Anzely, etc. También es cierto en provincias donde parece que están muy al corriente de todo lo que hacen y publican los filósofos. En Burdeos, Lectoure y otros lugares circulan Noticias que se reparten en mano, muy impertinentes. Las Noticias en mano que recibe el Gobernador y no archiva para sí, reflejan el éxito de las *Observations sur l'Histoire de France,* de Mably, *L'Ingénu* de Voltaire, *Bélisaire,* la *Histoire philosophique* de Raynal, *L'Ami des lois,* el *Cathécisme du citoyen,* los *Inconvénients des droits féodaox,* todo lo que, por pedir reformas, desarrolla las ideas y habla en nombre de los principios.

«Os confesaría, escribe Morellet en junio de 1789, que he encontrado a nuestro Tercer Estado, cuyo defensor he sido y siempre soy, un poco exagerado en sus puntos de vista y sus principios». Antes de 1789, el Tercer Estado y la Nobleza misma tenían en política puntos de vista y principios. Si no eran revolucionarios, sí eran, en parte, filósofos.

# CONCLUSION

Si se puede creer que en el siglo XVIII hay un final, y que la conmoción de la Revolución es realmente algo nuevo, sin embargo no hay comienzo. El espíritu filosófico ya aparece en el siglo XVII; y entre un Saint-Évremond o un Fontenelle y un Duclos o un Chamfort hay verdaderas semejanzas. No obstante, también hay entre 1670 y 1770 una transformación profunda del pensamiento francés. En su conjunto los contemporáneos de Boileau, de Racine y de Bossuet serían como extranjeros para los de Bernardin Saint-Pierre, de Raynal y de Marmontel. Incluso los que defienden la misma causa, los que se oponen a la filosofía y detestan las herejías de Rousseau, piensan con frecuencia mucho más como Rousseau y hasta como Voltaire que como Pascal o como Bossuet. Hemos visto que sobre la razón, sobre la observación, sobre la experiencia, un abbé Pluche, un abbé Nollet, un abbé Fromageot hablan como un Buffon o un Diderot. Uno de los más célebres libros de la apologética católica, a finales del siglo XVIII, es una obra del abbé Gérard, *Le Comte de Valmont ou les égarements de la raison,* reeditado diez veces. Algunos de sus grabados y de sus capítulos, «La ley natural o el imperio de la razón, —El amor del orden y del bien común—, La contemplación de la naturaleza», podrían ser insertos, sin cambiar un solo detalle en un libro de Delisle de Sales, de J.-J. Rousseau, y hasta de Voltaire o de Diderot.

En todos los casos estos hombres de finales del siglo XVIII están infinitamente más cerca de los de las postrimerías del siglo XIX que de los de últimos del siglo XVII. Puede decirse que han conocido todas las formas de nuestro pensamiento contemporáneo e incluso, que han medido sus consecuencias y percibido sus contradicciones. Han desarrollado el espíritu analítico y ejercido los derechos de la crítica racional, hasta sus más audaces límites. Si ni tuvieron una idea tan clara y tan metódica de la crítica histórica y de la reconstrucción del pasado, como los historiadores y exegetas del siglo XIX, al menos comprendieron sus exigencias esenciales y delinearon el método. Intuyeron con una claridad máxima, que la verdad lógica y abstracta, la concordancia del espíritu consigo mismo, la razón geométrica y matemática, eran una construcción humana y que no eran necesariamente toda la verdad, ni quizá la verdad. Comprendieron tan nítidamente como nuestros sabios modernos lo que es la verdad experimental, las leyes que se deducen de los hechos y la experiencia y no las que se deducen del razonamiento. Sistemas abstractos, hipótesis, leyes experimentales, todos estos esfuerzos de explicación entendieron cómo se completaban y se contradecían. Al mismo tiempo comprendieron que la razón y la ciencia jamás encerrarían todo el universo. El desarrollo de las verdades racionales y de las verdades experimentales nos conduce, hasta el infinito, por un camino sin límites, que cada vez se aleja más de las verdades necesarias para la vida. Por precisas y numerosas que sean las razones de la razón y las leyes de nuestras ciencias, no pueden darnos la explicación de nuestro destino, nuestras razones para obrar ni el secreto de la felicidad. No podemos percibir estas razones y este secreto más que por otra luz, la del «sentimiento», la del «corazón», que hoy llamamos intuición. Es el sentimiento el que nos revela a Dios, la oración, la moral, la bondad, la humanidad. Y cuando la razón o la experiencia científica no están de acuerdo con el corazón, los equivocados son la razón y la experiencia.

Razón lógica, verdad experimental, intuición del corazón, he ahí las tres fuerzas que solicitan a nuestro pensamiento moderno y que nosotros constantemente estamos intentando ordenar o poner de acuerdo.

La historia del pensamiento francés en el siglo XVIII es, pues, una historia compleja, que con mucha frecuencia se ha cometido un error de simplificar. Es compleja incluso en lo profundo del alma. Un buen número de espíritus, medianos o mediocres mezclaron confusamente

sin discernimiento, a menudo sin desear discernir, tendencias divergentes o contradictorias. Lo más frecuente es que no fueran ni «todo Voltaire» ni «todo Rousseau». Los *Songes philosophiques* o el *Bonnet de nuit* de S.-L. Mercier son unas veces cuentos volterianos y otras efusiones y meditaciones de la «sensibilidad». Un Dubois-Fontenelle es perseguido por una *Ericie ou la Vestale* que es una obra teatral contra «el infame»; y escribe en un estilo por otra parte volteriano unas *Aventures philosophiques* que son una burla de Voltaire, Helvetius, d'Holbach, Montesquieu. Todavía es más grande la complejidad si se estudia no a los individuos, sino las corrientes de opinión. Cierto que hay una evolución en la historia del pensamiento francés en el siglo XVIII. Hasta 1740 aproximadamente es preferentemente racionalista. De 1740 a 1760 culminan su triunfo las ciencias experimentales. A partir de 1762 las almas sensibles se enternecen y se exaltan. Pero el espíritu experimental comienza desde finales del siglo XVII y desde 1740 ya hay «sensibilidad». Hasta finales de siglo conservan su prestigio la razón raciocinante, la verdad abstracta, los sistemas generales. El ardor de las almas sensibles jamás impone silencio a las ironías de la crítica volteriana. Si hay setenta y dos ediciones de *La Nouvelle Héloïse* entre 1762 y 1800, también hay más de cincuenta del *Candide* desde 1758 hasta la Revolución. El Pensamiento francés, en la segunda mitad del siglo XVIII, no es ni racional o filosófico, ni científico o experimental, ni sensible o místico. Es todo esto a la vez, según los ambientes o las personas, y a veces dentro de los mismos ambientes y en las mismas personas.

Esto ocurre no con algunos, ni, indudablemente con todos, pero sí con muchos. La inteligencia no ha conquistado solamente sus derechos sociales y el respeto de casi todos contra el desdén de los bien nacidos y los situados. Se ha convertido en un bien común. No es, si se quiere, que haya habido más gente instruida en 1770 que en 1760; no se ha hecho una prueba rigurosa y es difícil que se haga. Pero las personas instruidas hacia 1670 son, la mayoría de las veces, eternos alumnos; piensan durante su vida tal como se les enseñó a pensar hasta los veinte años. Hacia 1770 hay tantos modos de pensar, tan nuevos, tan diversos, tan tentadores, que ya no se puede imponer nada; hay que dejar elegir. Y no sólo en los ambientes literarios o mundanos, sino en todos los ambientes; no sólo en París, sino en toda Francia están abiertos todos los caminos del pensamiento moderno y para todos.

# BIBLIOGRAFIA

## *Obras generales*


A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution,* 1850. Trad. esp. *El Antiguo Régimen y la revolución.* Alianza. Madrid 1982.

TAINE, *Les origines de la France contemporaine.* Tomo I, L'Ancien Régime, 1876.

CH. AUBERTIN, *L'Esprit public au XVIIIe siècle,* 3.ª Ed. 1889.

M. ROUSTAN, *Les philosophes et la Societé française au XVIIIe siècle,* 1906.

G. LANSON, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique* (Revue des Cours et Conférences) (1908-1910).

H. SEE, *L'Evolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle,* 1925.

P. TRAHARD, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIIIe siècle,* 1931-33, 4 vol.

D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (1715-1787), 6 edic. 1967.

P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing;* 1946.

P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution,* 1954.

L. G. CROCKER, *An age of crisis,* 1959.

R. MAUZI, *L'Idée de Bonheur au XVIIIe siècle,* 1960.

P. BARRIERE, *La vie intellectuelle en France,* 1961.
J. TOUCHARD, *Histoire des idées politiques.* Tomo II, 1962. Trad. esp. *Historia de las ideas políticas.* Tecnos. Madrid, 1981.
J. ERHARD, *L'Idée de Nature dans la premierè moitiè du XVIIIe siècle,* 1963.
ID. *Aspects of the 18th-century,* ed. por Earl P. Wasserman, 1965.
P. POMEAU, *L'Europe des lumière, cosmopolitisme et unité européene,* 1966.
P. GOUBERT, *L'Ancien Régime,* 1968. Trad. esp. *El Antiguo Régimen,* Ed. siglo XXI. Madrid, 1980-1981.

*Primera Parte*

R. NAVES, *Le goût de Voltaire,* 1938.
H. POTEZ, *L'Elegie en France avant le romantisme,* 1898.
H. RODDIER, *L'Abbé Prévost,* 1955.
Cl.-E. ENGEL, *Le veritable abbé Prévost,* 1957.
P. DE SÉGUR, *Le Royaume de la rue Saint-Honoré: Mme Geoffrin et sa fille,* 1897.
ID. *Julie de Lespinasse,* 1906.
L. PEREY y G. MAUGRAS, *Mme d'Epinay,* 1881-1883.
G. LARROULLET, *Marivaux,* 1882.
F. DELOFFRE, *Marivaux et le Marivaudage,* 1955.
H. COULET, *Le roman jusqu'à la Révolution,* 1967.

*Segunda Parte*

P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne,* 1935. Trad. esp. *La Crisis de la Conciencia Europea.* Autor. Madrid, 1975.
R. MERCIER, *La réhabilitation de la nature humaine.* (1700-1750), 1960.
G. LANSON, *Voltaire,* 1906.
R. NAVES, *Voltaire,* 1942.
R. POMEAU, *La religion de Voltaire.*
ID. *Voltaire par lui-même.* Trad. esp. *Voltaire según Voltaire,* Laia, Barcelona, 1973.
ID. *Politique de Voltaire,* 1963.
J. VAN DEN HEUVEL, *Voltaire dans ses contes,* 1967.
L. DUCROS, *Diderot,* 1984.

ID. *Les Encyclopédistes,* 1900.
P. GROSCLAUDE, *Un audacieux message: l'Encyclopédie.*
J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie,* 1962.
ID. *L'Encyclopédie,* 1965.
J. BERTRAND, *D'Alembert,* 1899.
A. KEIM, *Helvetius,* 1907.
J. P. BELIN, *Le mouvement philosophique de 1748 á 1789,* 1913.
A. FEUGERE, *L'abbé Raynal,* 1922.
A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIIIe siècle,* 1895.

## *Tercera Parte*

D. MORNET, *Les sciences de la nature en France, au XVIIIe siècle,* 1911.
J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle,* 1963.
ID. Edición crítica de BUFFON, *Les Epoques de la Nature,* 1962.
ID. *Enseignement et diffusion des sciences au XVIIIe siècle,* 1964.
J. DEDIEU, *Montesquieu,* 1913.
ID. *Montesquieu, l'homme et l'oeuvre,* 1943.
P. BARRIERE, Un grand provincial: Montesquieu, 1946.
L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire,* 1959. Trad. esp. Montesquieu. *La política y la historia.* Ariel, Barcelona, 1979.
J. ERHARD, *Politique de Montesquieu,* 1965.
G. WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France, de 1956 à 1781,* 1910-1959, 3 vol.
E. FAGUET, *Politique comparée de Montesquieu, Voltaire et J.-J. Rousseau,* 1902.

## *Cuarta Parte*

E. FAGUET, *Vie de Rousseau; Rousseau penseur; Rousseau artiste,* 1912-1913, 3 vol.
P. M. MASSON, *La religion de J.-J. Rousseau,* 1916.
P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau,* 1952.
D. MORNET, *Edition de la Nouvelle Héloïse* (Grands Écrivains de la France, 1925).

ID. *Le Romantisme en France au XVIII siècle,* 2.ª ed., 1925.
ID. *J.-J. Rousseau et son oeuvre, problèmes et recherches,* Colloque de París, 1964.
ID. *Julie ou la Nouvelle Héloïse,* edición Pomeau, 1965.
ID. *Rousseau et la philosophie politique,* 1965.
ID. *J.-J. Rousseau et l'homme moderne,* 1965.
Ch. DEDEYAN, *J.-J. Rousseau et la sensibilité litté littéraire à la fin du XVIIIe siècle,* 1966.
G. MAY, *De J.-J. Rousseau à Mme Roland. Essai sur la sensibilité pré-romantique et révolutionnaire,* 1964.
P. VAN TIEGHEM, *Ossian en France,* 1917.
ID. *Le pré-romantisme,* 1924-1948, 3 vol.
ID. *Le sentiment de la Nature dans le pré-romantisme européen,* 1960.
A. MONGLOND, *Le préromantisme française,* 1930, 2 vol.
L. BECLARD, *L.-S. Mercier,* 1903.

## *Quinta Parte*

HATIN, *Bibliographie historique et critique de la presse française,* 1860.
J.-P. BELIN, *Le commerce des livres prohibés à Paris de 1750 à 1780,* 1913.
ID. *Livre et societé dans la France du XVIIIe siècle,* 1965.

# INDICE DE NOTAS HISTORICAS DE LOS AUTORES CITADOS


D'ALEMBERT ..... 40
BAYLE ..... 33
BEAUMARCHAIS ..... 146
BOULANGER ..... 40
BUFFON ..... 73
CHAMFORT ..... 22
CONDILLAC ..... 39
CONDORCET ..... 40
CRÉBILLON PADRE ..... 13
DANCOURT ..... 14
DELISLE DE SALES ..... 40
DIDEROT ..... 86
Mme DU DEFFAND ..... 22
Mme D'ÉPINAY ..... 22
FAVART ..... 63
FONTENELLE ..... 33
Mme GEOFFRIN ..... 22
GUILLARD DE BEAURIEU ..... 40
HELVETIUS ..... 40
D'HOLBACH ..... 40
Mme DE LAMBERT ..... 22
LESAGE ..... 14
Mlle DE LESPINASSE ..... 22
MABLY ..... 40
MARIVAUX ..... 22
MONTESQUIEU ..... 63
MORELLY ..... 40
Abbé NOLLET ..... 73
Abbé PRÉVOST ..... 14
RAYNAL ..... 40
RÉAUMUR ..... 73
REGNARD ..... 14
RIVAROL ..... 22
J.J. ROUSSEAU ..... 105 y 106
SAINT-EVREMOND ..... 33
BERNARDIN DE SAINT-PIERRE ..... 106
SEDAINE ..... 63
VAUVENARGUES ..... 14
VOLTAIRE ..... 13 y 39

*El pensamiento francés en el siglo XVIII*, publicado por primera vez en 1926, ha conocido once ediciones sucesivas. Se trata, pues, de un libro ya «clásico» que Ediciones Encuentro recupera para el público de habla hispana, contribuyendo de este modo a la reflexión que se ha desencadenado en toda Europa en torno al segundo centenario de la Revolución Francesa, sus antecedentes filosófico-culturales y sus consecuencias históricas en los ámbitos europeo e internacional.

Con rigor e imparcialidad, Daniel Mornet presenta en estas páginas una historia breve, metódica y ordenada de la vida intelectual y moral de la nación francesa desde 1700 hasta 1789.

creative commons

E Historia E